كتاب

لباب الاشارات

للامام العلامة فخر الدين محمد بن عمر الرازى

المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية رحمه الله تعالى

هذب فيه كتاب الاشارات

لفيلسوف الاسلام الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا

المتوفى سنة ٤٢٨ هـ . ق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الامام الكبير، العلامة فخر الملة والدين، افضل المتقدمين والمتأخرين استاذ البشر، محمد بن عمر الرازى قدس الله روحه و نور ضريحه:

هذا لباب كتاب الاشارات، هذبته بالتماس بعض السادات، والتكلان على رب الارض والسموات.

(النهج الاول فى التركيب النظرى)

اشارة: الفكر ترتيب امور معلومة ليتأدى منها الى ان يصير المجهول معلوماً، وذلك الترتيب قد يكون صواباً وقد لا يكون[1]. والتمييز بينهما ليس ببديهى، فلا بد من قانون يفيد ذلك التمييز، وهو المنطق.

اشارة: تكوين المركب لا يمكن الا عند معرفة مفرداته، لكن لا مطلقا، بل من حيث هى مستعدة لقبول ذلك التركيب، فلذلك يجب على المنطقى ان يبحث عن المفردات، لكن لا بتمامها كما فى قاطيغورياس، بل من حيث هى مستعدة لذلك التركيب، كما فى ايساغوجى.

اشارة: المجهول فى مقابلة المعلوم، فكما ان الشيء اما ان يعلم تصوراً فقط واما ان يعلم تصديقاً، فكذلك قد يجهل تصوراً وقد يجهل تصديقاً، وقد سموا ما يوصل الى التصور المطلوب قولاً شارحاً، وهو الحد والرسم والمثال، والموصل الى التصديق المطلوب حجة وهو القياس والاستقراء والتمثيل.

اشارة: اللفظ اما ان يعتبر من حيث انه يدل على تمام مسماه وهو المطابقه، او على جزء مسماه من حيث انه جزء وهو التضمن، او على ما يكون خارجاً عن مسماه

١ـ خطأ النحاة دخول قد على الفعل المنفى وقالوا: صوابه ربما لا يكون كذا مثلا. اه

لازماً له فى الذهن وهو الالتزام.

اشارة: اذا قلنا ج ب فلا نعنى به ان حقيقة الجيم هى حقيقه الباء بل نعنى به انه يصدق عليه سواء كان الجيم هو الباء اوليس.

اشارة : المفرد هو الدال الذى لايراد بالجزء منه دلا لة اصلاً حين هو جزء، والمركب ما يخالف ذلك . والمفرد اما ان لايكون مفهومه مستقلاً بالمفهومية ، وهو الاداة، او يكون مستقلاً بالمفهومية، وهو اما ان يدل على الزمان المعين لحصوله فيه وهو الكلمه ، اولايدل وهو الاسم.

والمركب اماان يكون تام الدلالة، وهو الذى تركب من اسمين او اسم و كلمة؛ واما ان يكون ناقص الدلالة، وهو الذى تركب من اسم واداة .

اشارة : الجزئى هو الذى يمنع نفس تصور معناه من الشركة، واماالذى لايكون كذلك فهو الكلى ، سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل ، اولم تكن لكنها ممكنة الحصول ، او لم تكن الشركة حاصلة بالفعل ولا ممكنة الحصول لكن ذلك الامتناع ماجاء من نفس مفهوم اللفظ.

اشارة : المنطقيون خصصوا اسم الذاتى[١] بجزء الماهية ، فالبسيط لاذاتى له على هذا الاصطلاح، فلهذا السبب قالوا الذاتى هو الذى لايمكن تصور الماهية الا بعد تصوره . واما الذى يكون خارجاً عن الماهية ، فاما ان يكون لازماً للماهية ، او للشخصية، او لاللماهية ولا للشخصية . اما لازم الماهية ، فقد يكون بوسط ، وقد يكون بغير وسط، اذ لو كان الكل بوسط لزم التسلسل وهو محال ، و بتقدير التسليم فالمطلوب حاصل، لان استلزام كل واحد منها لمايليه لايكون بوسط . وزعموا: ان اللازم بغير وسط لابد وان يكون بين الثبوت. واما لازم الشخصية فهومايلازم الشيىء فى وجوده ، ويفارقه فى الوهم، كسواد الحبشى. واماالذى لايلزم الماهية ولا الشخصية فقد يكون سريع الزوال كغضب الحليم ، وقد يكون بطىء الزوال كغضب الغضوب.

١ــ النسب الى ذات : ذووى، وأما ذاتى فلحن.

يكون تحت جنس ، وبالمعنى الثانى يمكن ان يكون جنساً، ويجب ان يكون تحت جنس. وايضاًليس بينهماعموم وخصوص، لان الجنس المتوسط نوع اضافى لاحقيقى. و كل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقى لااضافى ، اذ لوكان إضافياً لكان تحت جنس ، فيكون مركباً لا بسيطاً.

اشارة : الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع متنازلة . ويجب ان تنتهى. فاما الى ماذا تنتهى فى التصاعد اوفى التنازل، وما المتوسطات بين الطرفين، فليس بيانه على المنطقى.

اشارة : الماهيتان اذا شتركتا فى بعض الذاتيات وامتازت احداهما عن الاخرى من الذاتيات ، فتمام ما به الاشتراك هو الجنس، وتمام ما به الامتياز هو الفصل. فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميز. فاما ان لم تشترك الماهيتان الا فى الشيئية كان الامتياز بتمام الماهية، لان الشيئيه صفة عرضية لاذاتية، فهيهنا جواب اى شيىء هو بعينه جواب ماهو.

اشارة : الفصل قد يكون للنوع الاخير كالناطق للانسان ، وقد يكون للنوع المتوسط، فيكون فصلاً لجنس النوع الذى تحته، كالحساس، فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان. و كل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم، وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم.

اشارة : كل وصف خارج عن الماهية سواء كان لازماً او مفارقاً ، فان اعتبر من حيث انه مختص بواحد وليس لغيره فهو خاصة ، سواء كان ذلك نوعاً اخيراً او غير أخير، وسواء عم الجميع او لم يعم . وان اعتبر من حيث انه موجود فى غيره فهو عرض عام ، سواء عم جميع آحاد تلك الكليات او لم يعمها . وافضل الخواص ماحصل لجميع آحاد الماهية فى جميع الاوقات و كان بين الثبوت، لان على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً.

اشارة : ظهر لك ان الكليات خمسة : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة

اشارة : وقد يطلق المنطقيون لفظ الذاتى على معنى آخر وهو كل وصف خارج عن الماهية، يلحق الماهية بسبب امر اعم منها، كلحوق[1] الحركة للابيض ، او بسبب أمر اخص منها، كلحوق الضحك للحيوان، سواء كان ذلك الوصف اعم او مساوياً او اخص.

اشارة : المقول فى جواب ماهو مجموع اجزاء الشيىء، لا الجزء الذى به يشارك غيره ، لان الشيىء انما هو هو لا بما به يشارك غيره فقط ، والا لكان هو غيره، بل به وبما يمتاز به عن غيره.

اشارة : المسئول عنه بما هو ان كان شخصاً كان الجواب ذكر جميع اجزاء الماهية، وهذا يسمى جواب ماهو بحسب الخصوصية فقط وان كان المسئول عنه اشخاصاً كثيرين مختلفين، فتلك الاشخاص اما ان يكون كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية، او لا يكون. فان كان كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية ، فهيهنا ان لم يكن بينهما قدر مشترك من الذاتيات لم يمكن ان يذكر هناك جواب ماهو بحسب الشركة ، وان كان بينهما قدر مشترك من الذاتيات كان الجواب ان يذكر مجموع ما بينهما من الذاتيات المشتركة مع الغاء ما لكل واحد من الذاتيات على الخصوص . وان لم يكن بين تلك الاشخاص مخالفة بالماهية ، كان تمام ما لكل واحد منها من الذاتى مشتركا بينه وبين غيره، اذ لو كان لكل واحد منها ذاتى ليس لغيره لكان هو مخالفاً لذلك الغير بشيىء من الذاتيات ، لكنا فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف. و اذا كان تمام ماهية كل واحد منها مشتركاً بينه و بين غيره، لاجرم كان ذلك جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية معاً.

اشارة : الكلى المقول فى جواب ما هو اما ان يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالماهية وهو الجنس، او بالعدد فقط وهو النوع الحقيقى، وقد يقال لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التى تحت الجنس . واعلم : ان النوع مقول على هذين المفهومين بالاشتراك، لان النوع بالمعنى الاول لا يمكن ان يكون جنساً ولا يجب ان

١ــ كذا بالاصل والصواب : كلحاق لان اللحوق معناه الضمور. اه قاموس.

يكون تحت جنس، وبالمعنى الثانى يمكن ان يكون جنساً ويجب ان يكون تحت جنس. وايضاً ليس بينهما عموم وخصوص لان الجنس المتوسط نوع اضافى لا حقيقى، وكل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقى لا اضافى، اذ لو كان اضافياً لكان تحت جنس، فيكون مركباً لا بسيطاً.

اشارة : الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع متنازلة، ويجب ان تنتهى، فاما الى ماذا تنتهى فى التصاعد او فى التنازل، وما المتوسطات بين الطرفين، فليس بيانه على المنطقى.

اشارة : الماهيتان اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات وامتازت احداهما عن الاخرى من الذاتيات، فتمام ما به الاشتراك هو الجنس، وتمام ما به الامتياز هو الفصل. فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميز. فاما ان لم تشترك الماهيتان الا فى الشيئية كان الامتياز بتمام الماهية، لان الشيئية صفة عرضية لا ذاتيه فهيهنا جواب اى شىء، هو بعينه جواب ما هو.

اشارة : الفصل قد يكون للنوع الاخير كالناطق للانسان، وقد يكون للنوع المتوسط، فيكون فصلاً لجنس النوع الذى تحته، كالحساس فانه فصل للحيوان و فصل جنس الانسان. و كل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصل مقوم، وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم.

اشارة : كل وصف خارج عن الماهية سواء كان لازماً او مفارقاً، فان اعتبر من حيث انه مختص بواحد وليس لغيره فهو خاصة، سواء كان ذلك نوعاً اخيراً او غير اخير، وسواء عم الجميع او لم يعم، وان اعتبر من حيث انه موجود فى غيره فهو عرض عام، سواء عم جميع آحاد تلك الكليات اولم يعمها، وافضل الخواص ماحصل لجميع آحاد الماهيه فى جميع الاوقات وكان بين الثبوت، لان على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً.

اشارة : ظهر لك ان الكليات خمسة، الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة

والعرض العام . فالجنس هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو،والفصل هوالكلى الذى يحمل على الشيىء فى جواب اى شيىء هو فى جوهره وانا اقول : الجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز. واما النوع الحقيقى فهو الكلى الذى يكون مقولاً على اشياء غير مختلفة الماهية فى جواب ما هو ، والنوع الاضافى هو كلى يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملاً ذاتياً . والخاصة كلية مقولة على ماتحت حقيقة واحدة قولاً غير ذاتى. والعرض العام كلى يقال على ماتحت حقائق مختلفة قولاً غير ذاتى.

اشارة : الحد هوالمقول الدال على ماهية الشيىء . والماهية ان كانت بسيطة لايمكن تعريفها باجزائها، وان كانت مركبة كان تعريفها بذكر جميع اجزائها. ثم المركب قد يكون مركباً لامن الجنس والفصل، كتركب العشرة من الوحدات . وقد يكون مركباً منهما، وحينئذ لايمكن تعريفه الا بذكر جنسه و فصله .

واعلم:أن المطلوب من الحدان كان هو العرفان التام لم يحصل ذلك الا بذكر جميع الاجزاء اما بالمطابقة او بالتضمن،وان كان هو مجرد التمييز، كفى فيه ذكر الفصل الاخير.

اشارة : الحد الذاتى يكون المطلوب منه ذكر ماهية الشيىء كما هى لايحتمل الاطناب والايجاز، لان مجموع اجزاء الشيىء لايحتمل الزيادة والنقصان، ثم الاولى ان يذكر الجنس القريب اولاً ، لانه يدل بالتضمن على الاجناس البعيدة ، ثم يردف الجنس القريب بكل ما له من الفصول.

اشارة : منهم من حد الحد بانه قول وجيز كذا و كذا. وهذا التعريف خطأ لما بينا ان ماهية الشيىء لاتحتمل الاطناب والايجاز.

اشارة: واما تعريف الشيىء بالخاصة المساوية اللازمة البينة فهو الرسم الناقص. فان ذكر الجنس القريب اولاً ثم اقيمت الخاصة مقام الفصل، فهو الرسم التام كقولك: الانسان حيوان ضاحك.

اشارة : يجب الاحتراز فى الحدود عن الالفاظ الغريبة والمجازية والمستعارة والوحشية ، فان اتفق ان لايوجد للمعنى لفظ مناسب له فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة، فليدل على ما يراد به،ثم ليستعمل. ويجب الاحتراز فى التعريفات عن

تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة وبما هو اخفى منه، وعن تعريف الشيء بنفسه، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف الا به، سواء كان ذلك بمرتبة واحدة كقولك: الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم تقول: المشابهة اتفاق في الكيفية، او بمراتب كقولك: الاثنان زوج اول ثم تقول: الزوج عدد منقسم بمتساويين ثم تقول: المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر ثم تقول: الشيئان هما الاثنان.

واعلم: ان التكرير قد يكون في محل الضرورة وقد يكون في محل الحاجة وقد يكون لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة؛ اما الذي في محل الضرورة فهو تعريف الاضافيات كقولك: الاب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفة من حيث هو كذلك، فقولك من حيث هو كذلك تكرير ولكنه لابد منه، فانك ما لم تذكره لم يصر الحد الذي ذكرته تعريفاً لتلك الاضافة. واما الذي في محل الحاجة كما اذا قيل: ما الانف الافطس؛ فان تعريفه لا يتاتى الا بذكر الانف وذكر الافطس، لان الافطس ليس عبارة عن مطلق المقعر والا لكانت الساق العميقة فطساء، بل هو اسم للانف العميقة، فلاجرم وجب ذكر الانف في تعريف الانف الافطس مرة اخرى. فهذا التكرير انما لزم لان السائل يسأل عن الانف الافطس، ولو أنه سأل عن الافطس وحده لما احتجنا الى هذا التكرير. واما التكرير الذي لا يكون في محل الحاجة ولا في محل الضرورة فيجب الاحتراز عنه، وهو مثل ان يقال: الانسان حيوان جسماني ناطق، فان الحيوان تضمن الدلالة على الجسم فيكون ذكره بعد ذكر الحيوان تكريراً.

اشارة: ان فرفوريوس راى: أن أرسطاطاليس قال: الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع، ثم قال: النوع هو الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس، فظنه بياناً دورياً. ثم لحسن ظنه بارسطا طاليس قال: الاضافيات لا سبيل الى تعريفها الا بالبيان الدوري، ثم احتج عليه بان الاضافيين يعلمان معاً، فوجب ان يكون كل واحد منهما معرفاً للآخر.

واعلم: ان هذا خطأ لان الحكيم الاول عرف الجنس بالنوع الحقيقي ولم يعرف النوع الحقيقي بالجنس، بل عرف النوع الاضافي بالجنس، فانقطع الدور. واما قوله: الاضافيان يعلمان معاً، فهذا مالا يدل على قوله بل يبطله، لان المعرف لابد وان يعلم

سابقاً ، والاضافيان يعلمان معاً والمع لا يكون قبل . واما أنه كيف يمكن تعريف الاضافيات فقد بيناه فيما قبل.

(النهج الثانى فى التركيب الخبرى)

اشارة : الخبر هوالذى يقال لقائله انه صادق فيما قال او كاذب، واقول : معناه ان الخبر هو الذى يخبر عنه بأنه صادق أو كاذب . فقوله الخبر هوالذى يخبر عنه تعريف الشيىء بنفسه . واما الصدق فهو الخبر المطابق للمخبر عنه فاستعماله فى تعريف الخبر يكون دوراً . فبعد مبالغة الشيخ فى التحذير عن هذين الامرين كيف وقع فيهما فى الحال ؟ واصناف الخبر ثلاثة: اولها الحملى وهوالذى يقال فيه ان كذا كذا اوليس كذا. والثانى والثالث هوالشرطى وهو ان يكون التاليف فيه بين الخبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته ثم حكم على احدهما بان الآخر يلزمه وهو الشرطى المتصل، اوبان الآخر يعانده وهوالشرطى المنفصل . مثال المتصل قولك : ان كان هذا انساناً كان حيواناً،فانه لو لا حروف الشرط والجزاء لكان كل واحدمن قولك: هذا انسان، هذاحيوان، خبراً بنفسه. ومثال المنفصل: العدد اما زوج واما فرد.

اشارة : الايجاب الحملى مثل قولك : الانسان حيوان ، والسلب مثل قولك: الانسان ليس بحجر ، والايجاب المتصل مثل قولك : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، اى اذا فرض الاول منهما مقروناً به حرف الشرط ، ويسمى المقدم ، لزمه التالى المقرون به حرف الجزاء، ويسمى التالى ، اوصحبه من غير زياده شيىء آخر. والسلب المتصل هو مايسلب هذاالملزوم أو الصحبة، كقولك : ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود . والايجاب المنفصل كقولك : العددا مازوج واما فرد، ومعناه اثبات العناد بينهما . والسلب المنفصل هو مايسلب هذا العناد كقولك ليس اما ان يكون الانسان حيواناً واما ابيض.

اشارة : موضوع القضية الحملية ان كان شخصاً معيناً سميت القضية مخصوصة موجبة كانت اوسالبة ،كقولك : زيد كاتب زيد ليس بكاتب ، وان كان كلياً لكنه لم يبين فيه كمية الحكم سميت مهملة، موجبه كانت اوسالبة كقولك : الانسان فى خسر، الانسان ليس فى خسر. واما ان كانت كمية الحكم مبينة فاما ان تبين ان الحكم ثابت لكل آحاد الموضوع،اوتبين انه ثابت لبعض آحاده. وعلى التقديرين فاما ان تكون موجبة

اوسالبة. فهذه الاقسام اربعة، وهي المسمات بالمحصورات الاربع فالموجبة الكلية كقولك: كل انسان حيوان والسالبة الكلية كقولك: لاشيء من الناس بحجر والموجبة الجزئية كقولك: بعض الانسان حيوان، والسالبة الجزئية كقولك: ليس كل، ليس بعض، بعض ليس.

اشارة: ان كان الالف واللام يفيد العموم فلامهمل في لغة العرب، ولكن ليس هذا بحثاً منطقاً بل لغوياً، وايضاً قد يستعمل في لغة العرب الالف واللام لتعيين الماهية لا للعموم الاترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول: الانسان هو الضحاك ولا تقول: كل انسان هو الضحاك، وقد يدل بالالف واللام ايضاً على المعهود السابق وحينئذ تكون القضية مخصوصة.

اشارة: اللفظ الحاصر يسمى سوراً، مثل: كل وبعض ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى، مثل طراً واجمعين، ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب.

اشارة: المهمل لا يفيد العموم، مثل قولك: الانسان كذا، لان قولك الانسان لا يفيد الا الماهية، والماهية لا تقتضي العموم والا لم يكن الانسان الواحد مثلاً انساناً، لكنها لابد وان تصدق جزئية. فاذاً صدق الجزئية معلوم وصدق الكلية مجهول. فطرحنا المجهول واخذنا المعلوم، فلاجرم قلنا المهمل في قوة الجزئية.

واعلم: أن كون القضية جزئية الصدق لا يمنع مع ذلك ان تكون كلية الصدق، فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف، فالمهمل وان كان بصريحه في قوة الجزئية فلا مانع ان يصدق كليا.

اشارة: الشرطيات ايضاً قد يوجد فيها اهمال وحصر، مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ودائماً اما ان يكون العدد زوجا أو فرداً، فقد حصرت الحصر الكلي الموجب. واذا قلت: ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، اوليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا، فقد حصرت الحصر الكلي السالب. واذا قلت: قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة، وقد يكون اما ان يكون في الدار زيد اوعمرو، كان ذلك ايجاباً جزئياً. واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية، وليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية اودموية، كان ذلك جزئياً سالباً.

اشارة: قد عرفت ان الشرطية لابد وان تكون مركبة من قضيتين. والقضايا

اما شرطية او حملية . فالشرطيات ان كانت مركبة من شرطيتين لم يتسلسل ، بل لابد وان تنتهى بالأخرة الى شرطيات غير مركبة من الشرطيات ، فتكون بالأخرة مركبة من الحمليات ، فثبت ان الشرطيات لابدوان تنحل بالأخرة الى الحمليات.

اشارة : اذا قلت : زيد ليس بصيراً ، فان قدمت الرابطة على السلب حتى قلت: زيد هو ليس بصيراً، كانت القضية موجبة، لان لفظ هو دل على اتصاف ذات الموضوع بذلك السلب، وان اخرت حتى قلت زيد ليس هو بصيراً كانت القضية سالبة ، لان حرف السلب رفع تلك الرابطة واعدمها. هذا اذا صرحت بالرابطة، اما اذا لم تصرح لم يتميز الايجاب المعدول عن السلب الا بالنية، فانك ان نويت تقديم الرابطة على السلب كانت القضية موجبة معدولة ، وان نويت تاخيرها كانت سالبة، او بالاصطلاح وهو ان يصطلح على تخصيص لفظ غير بالايجاب المعدول ولفظ ليس بالسلب. وفائدة هذا البحث انما تظهر فى القياسات حيث قلنا لايجوز تركيب القياس من سالبتين، جاز تركيبه من موجبتين معدولتين.

اشارة : مقدم المتصلة متميز عن تاليها بالطبع ، فانه يصح ان يقال ان وجد الخاص وجد العام، ولا يجوز عكسه. واما المنفصلة فانه لايتميز مقدمها عن تاليها الا بالوضع. ثم نقول: المتصلة اما ان تكون مركبة من حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصله او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة. والثلاثة الاخيرة كل واحد منها على قسمين لانها اذا كانت مركبة من حملية ومتصلة، فاما ان تكون الحملية مقدماً والمتصلة تالياً او بالعكس، فالمتصلات تسع. واما المنفصلات فلما لم يتميز مقدمها عن تاليها الا بالوضع ، لاجرم كانت المنفصلات ستاً. اما المنفصلة اما ان تكون مركبة من القضية ونقيضها او اللازم المساوى لنقيضها ومثل هذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع والخلو ، واما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها كقولك : هذا اما ان يكون حجراً او شجراً، وهذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع دون الخلو ، و اما ان تكون مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها كقولك: زيد اما ان يكون فى البحر واما ان لايغرق، وهذه المنفصلة تكون مانعة من الخلو دون الجمع .

اشارة : يجب ان يجرى امر المتصلة فى الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالى كالمحمول.

اشارة : هيهنا ابحاث عن القضايا متعلقة بلغة العرب خاصة، فانه قد يورد فى الحمليات لفظة انما فيقال: انما يكون الانسان كاتباً، فهذا يفيد حصر المحمول فى ذلك الموضوع، ولو لا هذه اللفظة لما حكمنا بهذا الحصر ، ويقال الانسان هو الضحاك و يفيد الحصر ايضاً. ثم اذا قلت ليس انما يكون الانسان كاتباً وليس الانسان هو الضحاك فهذا السلب يفيد نفى الحصر لا نفى الحكم؛ وبالجمله فهو يفيد سلب الدلالة الاولى فى الايجا بين وتقول: ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه تارة الاتحاد فى المفهوم و الاخرى تلازم المفهومين نفياً واثباتاً. وتقول فى الشرطيات لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فهذا يقتضى مع ايجاد الاتصال اثبات استثناء المقدم ليتسلم منه انتاج التالى.

و اعلم : ان هذه الابحاث لغوية فلا يجب الاستقصاء فيها .

اشارة : يجب ان تراعى فى الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة، مثل أنه اذا قيل ج والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع مادام يتحرك وكذلك الجزء والكل والقوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر فليراع انه الجزء اليسيرا والمبلغ الكثير، وبالقوة او بالفعل، فان اهمال هذه المعانى يوقع غلطاً كثيراً.

(النهج الثالث فى جهات القضايا)

اشارة : القضيه لا تكون قضيةً الا اذا اسندنا محمولها الى موضوعها بالايجاب او السلب فأما أنْ نقتصر على هذا القدر ولا نبين كيفية ذلك الاسناد او نزيد على ذلك ونبين كيفية ذلك الاسناد. والاول هو المطلقة العامة وهو قولنا كل ج ب، فانا اثبتنا الباء للجيم وهذا الاثبات هو القدر المشترك بين الثابت بالضرورة وبين الثابت لا بالضرورة والثابت الدائم والثابت الغير الدائم. فلا جرم دخلت هذه الاقسام باسرها تحت المطلقه العامة. أما اذا اثبتنا كيفية ذلك الاسناد فتلك الكيفية اما الضرورة او اللا ضرورة او الدوام او اللادوام. أما الضرورة فقد تكون على الاطلاق وهو الذى يكون واجب الثبوت ازلاً وابداً، وقد تكون معلقة بشرط والشرط اما ان يكون عائداً الى الموضوع او الى المحمول أولا الى الموضوع ولا الى المحمول. أما اذا كان الشرط عائداً الى الموضوع فاما ان يكون عائداً الى ذات الموضوع أو الى صفة

قائمة بذاته. مثال مايكون الشرط عائداً الى ذات الموضوع قولنا: بالضرورة الانسان جسم، فانا لانعنى به أن الانسان لم يزل ولا يزال جسماً بل نعنى به أنه مادام موجود الذات يجب ان يكون جسماً . ومثال ما يكون الشرط وصفاً قائماً بذات الموضوع قولنا بالضرورة كل متحرك متغير فان المتحرك له ذات وهو الجسم فاذا عرض له وصف أنه متحرك كان وصف المتحركية مستلزماً للمتغيرية. فمنشأ الضرورة ليس هو ذات الموضوع الذى هو الجسم بل وصف قائم به وهو المتحركية. واما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول فهو ان المحمول فى زمان حصوله يمتنع ان لايكون حاصلاً لامتناع اجتماع الوجود والعدم، فاذاً بالضرورة كل انسان ماش مادام ماشياً . واما الضرورة التى لا تكون حاصلة بحسب الموضوع ولا بحسب المحمول فلابد لها من وقت، وذلك الوقت قديكون معيناً كقولك: بالضرورة القمر منخسف، وقديكون غير معين كقولك: بالضرورة الانسان متنفس. واعلم : ان الضرورى المطلق هو الذى يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول لم يزل ولايزال. والضرورى بشرط وجود الذات هو الذى يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول مادام موجود الذات . فنقول كل مايصدق عليه أنه يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول لم يزل ولايزال يصدق عليه انه يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول مادام موجود الذات وليس كل ما صدق عليه انه يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول مادام موجود الذات، صدق عليه أنه يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول لم يزل ولايزال. فثبت ان الضرورى المطلق اخص من الضرورى بشرط وجود الذات فهما يشتركان اشتراك الاخص والاعم. فأما اذا اعتبرنا فى الضرورى بشرط وجود الذات عدم الدوام مثل قولنا يجب ان يكون موصوفاً بالمحمول فى جميع زمان وجود الذات لا دائماً لم يزل ولايزال، فاذا اخذنا القضية على هذا الوجه خرج الضرورى المطلق منه وتصير هذه القضية مشاركة للضرورى المطلق مشاركة الاخصين تحت الاعم، والقدر المشترك بينهما هو انه الذى يجب أتصافه بالمحمول فى جميع زمان وجود الذات من غير بيان انه هل يدوم أزلاً وابداً أو لا

يدوم، وهذا القدر المشترك هو المراد من قولنا: القضية ضرورية. هذا كله لبيان أقسام الضرورة.

(القسم الثانى)

من اقسام كيفيات الحمل ان نبين إن المحمول دائم للموضوع اما بحسب ذات الموضوع واما بحسب وصفه على قياس ماشرحناه فى الضرورة. واقول: إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام ولابد منه، لانا نعلم بالضرورة ان المفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام. اقصى مافى الباب ان يقال: أنهما فى الكليات متلازمان لكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان منفصل وليس ذلك من شأن المنطقى. واعلم: أنك اذا عرفت الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام عرفت الفرق بين اللا ضرورى واللا دائم. والمنطقيون يتخبطون فى تفسير الوجودى وبسبب ذلك تخبطوا فى إجزاء نقيض الوجودى، ونحن نقول: لاشك إن الضرورى أخص من الدائم فيكون اللاضرورى اعم من اللادائم لامحالة، وان فسرت الوجودى بأنه الذى بين الحكم فيه بأنه لايكون ضرورياً دخل فيه غير الدائم والدائم الخالى عن الضرورة. وان فسرته بالذى بين الحكم فيه بشرط أن يكون دائما خرج عنه الدائم الخالى عن الضرورة. وسمينا الاول بالوجودى اللا ضرورى والثانى بالوجودى اللا دائم.

اشارة: منهم من ظن ان الدوام لاينفك عن الضرورة، وهو باطل، فانه قد يتفق لشخص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه مادام موجود الذات ولم يكن تجب تلك الصحبة، كما أنه قد يصدق أن بعض الناس ابيض البشرة مادام موجود الذات.

واعلم: بان كلام الشيخ مشعر بان الدوام فى الجزئيات قد ينفك عن الضرورة، وأما الدوام فى الكليات فلاينفك عن الضرورة. وانت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقى، بل يجب على المنطقى ان يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام سواء تلازما أو لم يتلازما. وأيضاً فلما سلم أن الدوام فى الجزئيات قد ينفك عن الضرورة، وظاهر أن جزئيات النوع الواحد يجب ان يكون حكمها واحداً، فحينئذ

يلزم جواز حصول الدوام الخالى عن الضرورة فى كل واحد من تلك الجزئيات، و حينئذ يحصل الدوام فى الكليات من غير الضرورة. ومن الناس من ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى، وهو خطأ فانه يصدق ان يقال: ان كل كوكب شارق و غارب وان كل انسان متنفس مع أن هذه المحمولات غير ضرورية.

اشارة: الامكان قد يراد به ما يلزم سلب الامتناع وعلى، هذا التفسير فما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب داخل فى هذا الممكن. وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب معاً ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة: الممكن والواجب والممتنع. و قد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب بحسب الذات والوصف والوقت و هو كالكتابة للانسان ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة: الواجب والممتنع والممكن الذى يكون ضرورياً بحسب الوصف والوقت والذى لا يكون ضرورياً بحسب شىء من هذه الاعتبارات. وقد يراد به شىء آخر وهو ان يكون الالتفات الى كيفية الحمل لا بحسب حال الحاضر والماضى بل بحسب الاستقبال، و هو ان يكون المعنى غير ضرورى الوجود والعدم فى اى وقت فرض فى المستقبل و هو ممكن. ومنهم من شرط فى هذا الممكن أن يكون معدوماً فى الحال ويظن أنه اذا كان موجوداً فى الحال فقد صار ضرورى الوجود وما صدق عليه أنه ضرورى الوجود لا يصدق عليه أنه ممكن الوجود، لكنه لا يعلم انه اذا فرضه معدوماً فى الحال فقد صار واجب العدم فى الحال فان لم يصر هذا لم يصر ذلك. ثم التحقيق فى هذا الباب ان الوجود فى الحال لا ينا فى الامكان، و كيف والواجب داخل تحت الامكان الاول والواجب بحسب الوصف او الوقت داخل فى الامكان الثانى، والوجود فى الحال لا ينا فى العدم فى الاستقبال فكيف ينا فى امكان العدم فى الاستقبال؟

اشارة: السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود، وهذه التفاصيل قد يقل لها التفطن فيكثر الغلط.

اشارة : اذا قلنا كل ج ب ففيه اعتبارات ة (ا) لا نعنى به كلية ج ولا الجيم الكلى(ب) ولا نعنى به كل ماكان ج فى الخارج بل نعنى به كل ما لو وجد فى الخارج لكان ج (ج)، ولا نعنى به ما يكون ج دائماً اوغير دائم ، بل مايعمهما (د)، ولا نعنى به مايكون حقيقة أنه ج أو مايكون موصوفا بانه ج بل ما يصدق عليه انه ج سواء كان حقيقة أنه ج اوكان موصوفاً بانه ج (ه) ولا نعنى به ما يكون ج بالقوة بل ما يكون ج بالفعل فهذا مـا فى جانب الموضوع . ثم اذا قلنا كل ج ب فقد اثبتنا للجيم انه ب ولم نبين له كيفية ذلك الثبوت فهذا هو المطلقه العامة . اما اذا قلنا بالضرورة كل ج ب فمعناه ان كل جيم كما ذكرنا فأنه يجب ان يكون موصوفاً بأنه فى جميع زمان وجوده قبل كونه ج و بعده معه . فأما ان قلت بالضرورة كل ج ب مادام ج فهذا المحمول يكون ضرورياً بحسب وصف الموضوع فيدخل فيه ما يكون ضرورياً بحسب الذات وما لايكون ضرورياً بحسب الذات فلا يكون ضرورياً بحسب الذات . وأما ان قلنادائما كل ج ب عنينابه كل ج كماذكرنا فأنه دائمامادام موجود الذات يكون موصوفاًبأنه ب فى جميع زمان وجوده قبل كونه ج وبعده ومعه. وأماان قلنا كل ج ب مادام ج فالمراد دوام المحمول بدوام وصف الموضوع من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات ام لا، ونحن نسميه بالعرفى العام فيد خل فيه ما يدوم بدوام الذات وما لايدوم بدوام الذات، فان اعتبرت فيه شرطاً آخر فقلت كل ج فانه ب مادام ج لا دائماً فمعناه أن المحمول دائم بدوام وصف الموضوع وغير دائم بدوام ذاته فيخرج عنه الدائم ونحن نسميه بالعرفى الخاص . وأما ان قلنا كل ج فهوب لا بالضرورة فمعناه ان كل ج بالاعتبار المذكور فانه يثبت لهب بشرطان لايكون ضروريا . وهذاهوالذى سميناه بالوجودى اللاضرورى . واما ان قلنا كل ج فهوب لادائما فهوالذى سميناه بالوجودى اللادائم وقس على ما ذكرناه قولنابالامكان العام أوالخاص أوالاخص أوالاستقبالى كل ج ب . فهذا هوالقول الملخص فى تحقيق هذه الجهات . و من الناس من فسر المطلق والممكن والضرورى بتفسير آخر فقال المطلق هوالذى دخل فى الوجود اما فى الماضى أو الحاضر ، و الممكن هوالذى يكون بحسب الاستقبال ، والضرورى

هوالذى يكون بحسب الازمنة الثلاثة ، ونحن لانبالى ان نراعى هذه الاعتبارات و ان كان الاول هوالمناسب.

اشارة : انت تعلم أن الكلية السالبه فى المطلقة العامه على قياس الكلية الموجبة، فكما ان الكلية الموجبة فى الاطلاق العام هى التى بين فيها ثبوت محمولها لموضوعها سواء كان دائماً أو غير دائم فكذلك الكلية السالبة فى الاطلاق العام هى التى بين فيها سلب محمولها عن كل واحد من آحاد موضوعها سواء كان ذلك السلب دائماً أو غير دائم فعلى هذا يصدق بالاطلاق العام لا شىء من الانسان بمتنفس فى وقت ما، وذلك لان كل واحد من الناس يسلب عنه التنفس فى وقت ما، ومتى صدق سلب التنفس فى وقت معين فقد صدق سلب التنفس مطلقا ، فاذاً قولنا لاشىء من الانسان التنفس حق الا ان هذه اللفظه تفيد فى العرف دوام السلب بدوام الوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعاً، فقولنا لاشىء من الانسان بمتنفس يفيد أنه لاشىء مماهوانسان الاويسلب عنه التنفس فى جميع زمان كونه انساناً ، لكنك عالم بأنك اذا اخذت القضية على هذا الوجه صارت عرفية عامة وخرجت عن كونها مطلقة عامة، فان طلبنا عبارة فى السالب الكلى المطلق العام خالية عن هذا الوهم قلنا كل ج يسلب عنه ب الا ان هذه العبارة تشبه الموجبة المعدولة، واما فى الضرورية فلافرق بين الاعتبارين بحسب وصف الصدق لكن بينهما فرق بحسب الاعتبار فان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند كل واحد ، وقولنا بالضرورة لاشىء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاماً ولايتعرض لواحد واحد الا بالقوة لابالفعل. والفرق بين حال كل واحد واحد وبين حال الكل من حيث هو كل معلوم :

اشارة : انت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين . ومن الناس من ظن ان الايجاب الكلى فى الاطلاق العام لايصدق الا مع الدوام، واحتج الشيخ على ابطاله، **فقال** : قولنا: بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً بب فى وقت

لاغير ، و كذلك يعلم أن كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك فى الكل فبطل ذلك القول و كذلك فى جانب السلب

واعلم أنه اذا صدق بعض ج ب بالضرورة لم يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضرورى أو بالامكان ولا بالعكس ، لانه لا يمنع ان يكون جنس تحته انواع فيكون المحمول ضروريا للبعض تلك الانواع وثابتا للبعض لا بالضرورة ومسلوبا عن البعض.

اشارة : لما عرفت أن الجهات ثلاثة: الوجوب ، والامتناع ، والامكان الخاص فهيهنا طبقات ثلاث:

أما طبقة الوجوب

واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس بممكن العامى لا يوجد	ممكن العامى ان لا يوجد

أما طبقة الامتناع

واجب ان لا يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع أن يوجد	ليس بممتنع ان يوجد
ليس بممكن العامى ان يوجد	ممكن العامى ان يوجد

أما طبقة الامكان الخاص

ممكن ان يكون	ليس بممكن ان يكون
ممكن ان لا يكون	ليس بممكن ان لا يكون

ثم اعلم : ان نقيض كل طبقة يكون لازما اعم لكل واحد من الطبقتين المطلقتين الباقيتين، وطبقة الوجوب يلزمها من الامكان العام يمكن ان يكون، و طبقة الامتناع يلزمها من الامكان العام يمكن ان لا يكون، وطبقة الامكان الخاص يلزمها من الامكان العام يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون . فهيهنا سوال وهو أن الواجب اما أن يكون ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فالممكن ان يكون

ممكن أن لايكون فالواجب يمكن ان لايكون هذا خلف، وان لم يكن ممكناً كان ممتنعاً ان يكون فواجب الوجود ممتنع الوجود هذا خلف . جوابه ان الواجب ليس بممكن اذا فسر الممكن بالممكن الخاص ولم يلزم من سلب هذا الامكان الامتناع بل اما الوجوب أو الامتناع، وممكن اذا فسر الممكن بالممكن العامى ولم يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير صدق قولنا يمكن أن لايكون فقد زال السؤال .

اشارة : التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على وجه يقتضى لذاته ان يكون احداهما بعينها أو بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة ، أما بعينها ففى الواجب والممتنع والممكن الماضى والحاضر، وأما بغير عينها ففى الممكن المستقبل.

واعلم ان المخصوصة لايحصل التناقض فيها إلا عند وحدة الموضوع والمحمول والزمان والجزء والكل والشرط والمكان والاضافة والقوة والفعل . فاقول وحدة الموضوع والمحمول والوقت كافية واما وحدة الجزء والكل و الشرط فذلك راجع الى وحدة الموضوع . و اما وحدة المكان و الاضافة و القوة والفعل فراجع الى وحدة المحمول على ما بيناه فى سائر كتبنا. وأما ان كانت القضية محصورة فلابد من شرط آخر مع هذه الشرايط وهو أن تختلف القضيتان فى الكمية فان الكليتين فى مادة الامكان تكذبان كقولنا كل انسان كاتب، لاواحد من الناس بكاتب. و الجزئيتان تصدقان كقولك بعض الناس كاتب، ليس بعض الناس بكاتب . فأما اذا كانت احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية اقتسما الصدق والكذب لامحالة. ولنضع هيهنا لوحاً :

كل ج ب المتضادان لاشىء من ج ب

المتناقضان

المتداخلان بالسلب

المتداخلان بالايجاب

المتناقضان

بعض ج ب الداخلان تحت التضاد ليس بعض ج ب

ولنتكلم الآن فى نقيض كل واحدة من القضايا على التفصيل : أما المطلقة العامة فلا يمكن ان يكون نقيضها مطلقة عامة لانه لو حصل الثبوت المطلق فى وقت والسلب المطلق فى وقت آخر فقد حصل الثبوت المطلق والسلب المطلق وهما لايتناقضان لاحتمال اجتماعها على الصدق، بل لابد وان يكون السلب حاصلا فى الاوقات كلها ليكون رافعاً للثبوت كيف كان ، ثم السلب الدائم يحتمل ان يكون ضرورياً ويحتمل ان لايكون، ولايمكن ان يكون نقيض الايجاب المطلق وهو السلب الدائم الضرورى، لامكان ان يكون الايجاب المطلق والسلب الدائم الضرورى كاذباً ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . وكذا القول فيما اذا جعل النقيض للسلب الدائم الخالى عن الضرورة ، فاذاً يجب جعل نقيض المطلقة العامة الدائمة من غير بيان كون تلك الدائمة ضرورية ام لا . اما الوجودية فقد ذكرنا أنهم تارة يفسرونها باللا ضرورى وتارة باللادائم، وبسبب ذلك يخبطون فى النقيض . ونحن نذكره على وجه الصواب، فنقول: نقيض الوجودى اللا ضرورى اما المخالف الدائم او الموافق الضرورى، ونقيض الوجودى اللا دائم اما السلب الدائم او الايجاب الدائم فيكون الدوام معتبراً فى الموافق والمخالف. واذا عرفت هذه النكتة امكنك اعتبار نقائض المحصورات الاربع . وأما العرفية العامة وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول او بدوام سلبه على جميع زمان الوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعاً فنقيضه أنه ليس كذلك، بل الحق هو المخالف اما فى جميع زمان الوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعاً او فى بعض زمان ذلك الوصف. وأما الدائمة فنقيضها المطلقة العامة لانا بينا ان نقيض المطلقة العامة هو الدائمة فوجب ان يكون نقيض الدائمة هو المطلقة العامة. وأما نقيض الضرورى فهو الامكان العام، فان كانت الضرورة فى جانب الثبوت كان نقيضه يمكن بالامكان العام ان لايكون، وان كانت الضرورة فى جانب العدم كان نقيضه يمكن بالامكان العام أن يكون. و أما الممكنة

العامة فنقيضها الضرورية لانا بينا ان نقيض الضرورية هو الممكنة العامة، فوجب ان يكون نقيض الممكنة العامة الضرورية، فقولك يمكن ان يكون نقيضه بالضرورة ليس، وقولك يمكن ان لا يكون نقيضه بالضرورة ليس. وأما الممكن الخاص فنقيضه ليس بالامكان الخاص بل اما بالوجوب او بالامتناع. و أما الممكن الاخص فنقيضه ليس بالامكان الاخص اما واجب أو ممتنع أو ضرورى بحسب الوصف أو بحسب الوقت. ومتى وقفت على ماذكرنا عرفت أنه مع اختصاره اكثر بياناً وتحقيقاً مما جاء فى الكتاب على طوله.

اشارة: العكس ان يجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً مع بقاء السلب والايجاب والصدق والكذب بحاله، وهذا حد عكس الحمليات، فان اردت حد العكس المطلق قلت ان يجعل المحكوم عليه محكوماً به والمحكوم به محكوماً عليه. واعلم: أنك قد علمت أن قولنا لاشىء من الانسان بمتنفس حق وعكسه لاشىء من المتنفس بانسان ليس بحق بل بعض ما هو متنفس فهو بالضرورة انسان، فهذه القضية وهى السالبة الوقتية الغير المعينة غير قابلة العكس. وكذلك قولنا لاشىء من القمر بمنكسف حق وليس بحق لاشىء من المنكسف بقمر بل بعض المنكسف قمر بالضرورة. ثم نقول هاتان القضيتان داخلتان تحت السالبة الوجودية اللا دائمة التى هى داخله تحت السالبة الوجودية اللا ضرورية التى هى داخلة تحت السالبة الممكنة الخاصة التى هى من بعض الوجوه داخلة تحت السالبة المطلقة العامة التى هى داخلة تحت السالبة الممكنة العامة. وانت تعلم أن الخاص اذا لم يكن قابلاً للعكس لم يكن العام قابلاً للعكس ايضاً. فهذه السوالب السبعة لاتقبل العكس. والقدماء اعتقدوا ان السالبة المطلقة العامة تقبل العكس واحتجوا عليه بأنه اذا كان لاشىء من ج ب فلا شىء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو بعض ب ج. ثم هيهنا يلزمون الخلف من ثلاثة أوجه فـ(ا) أن يقول بعض ب ج وكان حقاً لاشىء من ج ب ينتج أن بعض ب ليس ب وهذا خلف (ب) يفرض الدال موصوفاً بأنه ب و ج فذلك الجيم ب

فبعض ج ب وقد كان لاشيء من ج ب هذا خلف (ج) اذا كان بعض ب ج فبعض ج ب وقد كان لاشيء من ج ب هذا خلف والجواب عن الكل أنا بينا ان قولنا كل ج ب وقولنا لاشيء من ج ب لايتناقضان لان المطلقتين العامتين لا تتناقضان بل ان كانت السالبة عرفية استقامت هذه الحجة فيها فلا جرم قلنا السالبة الكلية العرفية منعكسة، فاذا صدق لاشيء من ج ب مادام ج فلا شيء من ج ب مادام ب بهذه الحجة. أما انكانت السالبة عرفية خاصة فليس في الكتاب بيان عكسها: ونقول منهم من قال عكسها ايضاً عرفية خاصة اذ لو انعكست دائمة وعكس الدائم دائم وعكس العكس هو الاصل يلزم أن يكون الاصل دائماً وقد كان لادائماً هذا خلف. ومنهم من قال عكسها عرفي عام لان العرفي الخاص قد ينعكس عرفياً خاصا وهو ظاهر وقد ينعكس دائماً كقولنا لاشيء من الكاتب بساكن لا دائماً بل مادام كاتباً، ولا يمكنك ان تقول لاشيء من الساكن بكاتب لا دائماً بل مادام ساكناً فان بعض ماهو ساكن فهو دائما ليس بكاتب مادام موجوداً وهو الارض. ولما كان عكس القضية تارة دائماً وتارة هو غير دائم كان المعتبر هو القدر المشترك وهو دوام السلب بدوام الوصف من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات وألا يدوم. وأما السالبة الضرورية فهي تنعكس سالبة ضرورية فانه اذا كان بالضرورة لاشيء من ج ب فبالضرورة لاشيء من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو بالامكان العام بعض ب ج وكل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض بعض ب ج فحينئذ ينعكس بعض ج ب وكان بالضرورة لا شيء من ج ب وهذا خلف. وفيه طريق آخر وهو أنه اذا فرض بعض ب ج فليفرض ذلك الباء الذي هو ج د فالدال ج و ب فذلك الجيم ب فبعض ج ب هذا خلف. وفيه بيان ثالث احسن من البيانين الاولين وهو أنه لما امتنع ان يحصل الباء للجيم فهما متنافيان والمنافاة من الطرفين وكما امتنع كون هذا مع ذلك فكذا يمتنع ذلك مع هذا. واما الموجبات فلنبدأ منها بالموجبة الضرورية فنقول بالضرورة كل كاتب انسان ولا يمكنك ان تقول بالضرورة بعض الانسان كاتب بل

بالامكان الاخص كل انسان كاتب ففى هذا المادة انعكست الضرورية ممكنة خاصة. وقد تنعكس الضرورية كقولك كل انسان بالضرورة ناطق و كل ناطق بالضرورة انسان. فاذاً عكس الموجبة الضرورية قد يكون ممكنة خاصة وقد يكون موجبة ضرورية والمشترك هوالامكان العام، فعكس الموجبة الضرورية ممكنه عامة واعلم: ان الشيخ ذكر فى الكتاب ان عكس المطلقة العامة مطلقة عامه وهذا ضعيف لان عكس الموجبة الضروريه لما كانت ممكنة عامة والموجبة الضرورية اخص من العرفية العامة التى هى اخص من المطلقة العامة التى هى اخص من الممكنة العامة، وجب الحكم فى كل هذه القضايا ان تكون عكوسها ممكنة عامة . وأما الممكنة الخاصة فقد يكون عكسها موجبة ضرورية فانه حق ان بالامكان الخاص، كل انسان كاتب مع انه حق بالضرورة كل كاتب انسان، وقد يكون عكسها ممكنة خاصة فيكون الواجب هوالقدر المشترك وهوالامكان العام، و كذا القول فى الوجودية اللا ضرورية والوجودية اللا دائمة . فالحاصل أن عكوس جميع قضايا الموجبة ممكنة العامة لا غير . واعلم ان عكس الموجبة لكلية لايجب ان يكون موجبة كلية لان المحمول يمكن ان يكون اعم من الموضوع، و كل ذلك الخاص يصدق عليه ذلك العام و كل ذلك العام لايصدق عليه ذلك الخاص، ويجب ان تصدق جزئية، فاذا كان حقاً كل ج ب كان حقاً بعض ب ج والا دائماً لاشيء من ب ج فدائماً لاشيء من ج ب و كان كل ج ب هذا خلف، وأما الموجبة الجزئيه فتنعكس جميع القضايا موجبة جزئية ممكنة عامة، وبيانه ما تقدم فى الموجبة الكلية واما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس لان سلب الخاص عن بعض العام جائز وسلب العام عن بعض الخاص غير جائز. والله اعلم.

(النهج الرابع فى مواد الاقيسه)

اشارة : اصناف القضايا اربعة : مسلمات و مظنونات و مشبهات بغيرها و مخيلات. والمسلمات اما معتقدات ، واما مأخوذات . والمعتقدات ثلاثة: الواجب قبولها ،

والمشهورات والوهميات. والواجب قبولها خمسة أوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها ، اما الاوليات فهي القضايا التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها مستلزماً لحكم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر نفياً أو اثباتاً. ثم منها ما هو جلي للكل ومنها ما لايكون جلياً للكل لان تصوره غير حاصل للكل. واما المشاهدات فهي القضايا التي انما يستفاد الصدق بها من الحس كعلمنا بأن الشمس مضيئة والنار حارة و كمعرفتنا بأن لنا فكرة ولذة و خوفاً وغضباً . ولقائل ان يقول : هذا ضعيف لوجهين : احدهما أن القضايا الكلية لايمكن استفادتها من الحس لان الحس لايفيد الا الحكم على هذه النار بالحرارة وعلى هذا الجمد بالبرودة ، وأما أن كل نار حارة و كل جمد بارد ، فالحس لايفيده البتة، والاقيسة المفيدة هي المركبة عن الكليات، فاذاً هذه الاوائل الحسية غير نافعة في القياسات . والثاني أن اغلاط الحس كثيرة والتمييز بين حقها وباطلها لايحصل الا بقوة العقل والقضايا الحسية لايمكن جعلها من مبادي العقل أولياً، بل العقل ما لم يفرض تحقيقها لم تكن مقبولة . وأما المجربات فهي أنا اذا شاهدنا حدوث شيء عند شيء وعدمه عند عدمه يتاكد في النفس إعتقاد أنه حدث به، وهذا ايضاً ضعيف لوجهين . احدهما ان العلم بان الشيء الذي دار مع غيره وجوداً وعدماً لابد وان يكون معللاً به اما ان يكون بديهياً او برهانياً ، فان كان بديهياً كان هذا من الاوليات فلم يجز جعله قسماً آخر ، وان لم يكن بديهيا كان برهانياً ، والمقدمة البرهانية لايمكن تعديدها في الاوائل والمبادي . والثاني هو أن الذي دار مع غيره وجوداً وعدماً فقد دار مع فصله المقوم ومع جميع لوازمه المساوية له مع أن شيئاً منها ليس بعلة . قال : واما الحدسيات فهي قضايا مبدء الحكم بها حدس في النفس قوي جداً مع انه لايمكن اثباته بالبرهان مثل قضائنا بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيآت تشكل النور فيه. واقول هذا ضعيف لوجهين : احدهما ان العلم بأنه لما اختلفت اشكال انوار القمر بحسب اختلاف قربه وبعده من الشمس وجب ان يكون

نوزه مستفاداً من الشمس ان كان علماً بديهياً لم يكن جعل هذا القسم قسيماً للبديهيات، وان لم يكن كذلك افتقر الى البرهان فحينئذ لا يكون جعله من المبادى.

والثانى ان أبا على بن هيثم قال هذا القدر لا يقتضى ان يكون نوره مستفادا من الشمس لاحتمال ان تكون كرة القمر نصفها مستنيراً ونصفها مظلماً، ثم انها تكون مستديرة فى مكانها على محورها حركة مشابهة لحركة فلكها، فاذا صار القمر مجامعا للشمس كان نصفة المستنير فوق ونصفه المظلم تحت، ثم لا يزال يبعد عن الشمس فوق و يتحرك هو ايضاً فى مكانه على نفسه، فاذا وصل الى مقابلة الشمس تحرك هو ايضا فى مكانه نصف دورة فيصير وجهه المضىء الينا و على هذا التقدير لا يلزم من اختلاف تلك التشكلات أن يكون نوره من الشمس. واما المتواترات فهو ان يبلغ كثرة الشهادات الى حيث يحصل اليقين كاعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات فى عدد فقد احال، بل المرجع فيه الى اليقين، فاليقين هو القاضى بتواتر الشهادات لا عدد الشهادات هو القاضى باليقين. واعلم أن فيه ايضاً ذلك الاشكال وهو أن الانسان ما لم يعلم بعقله أن هذه الشهادات على كثرتها وتفرق اهلها فى الشرق والغرب يستحيل ان تكون كاذبة لم يقطع بمقتضاها، ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات لما افادت هذه الشهادات شيئاً وبهذه المقدمات التواترية نتائج الاوائل. وأما القضايا التى قياسانها معها فهى قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط لا يغرب عن الذهن البتة. مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الاربعة. واما المشهورات التى لا تكون أولية فهى قضايا انما حكم الانسان بها لا لاجل أن مجرد تصور موضوعه ومحموله يوجب ذلك الحكم بل اما لمزاج أو لالف وعادة أو لاستقراء بعض الاحكام، وهو كحكمنا بان الظلم قبيح والعدل حسن. وانما عرفنا أن هذه القضايا ليست أولية لان الانسان لو توهم نفسه انه خلق دفعة واحدة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يشاهد أمراً من الامور لم يقض فى مثله هذه القضايا بل يتوقف فيها، ولقائل ان يقول انك اما أن تدعى بأن جزم العقل بهذه المشهورات لا يمكن ان يساوى جزم العقل بالاوليات فى القوة

او تجوز ذلك فان لم تجوز ذلك لم تفتقر الى هذا لفرق اوان جوزت استوائها فى القوة لم يحصل الفرق بهذا الفارق، فانك ان فرضت زوال جميع العوارض عن نفسك لكن فرض زوالها لايكفى فى حصول زوالها، فلعلك حال مافرضت فرضت زوالها باسرها، لكنها ما زالت، واذا احتمل عدم الزوال احتمل ان يكون الجزم بتلك البديهيات المشهورات لاجل بقاء شيء من تلك الهيئات فى النفس، وحينئذ لايمكن الاستدلال بالجزم التام فى الاوليات على كونها حقه وحينئذ يلزم السفسطة . وأما الوهميات الصرفة فهى قضايا كاذبة الا أن وهم الانسان يقضى بها قضاء شديد القوة، مثل اعتقادنا ان كل موجود فى جهة وأن كل مقدار فلابد وأن ينتهى الى خلاء أوملاء. أما الطريق الى معرفة كذبها فمن وجهين : الاول انه ليس كل موجود متوهماً فان الوهم غيرمتوهم. والثانى ان الوهم يساعد العقل فى الاصول التى تنتج نقيض مقتضاه، فلو كان الوهم صادقاً لما اعترف بما ينتج نقيض مقتضاه. وهذا ايضاً ضعيف لان القضايا الوهمية لو كانت اضعف من الاولية فلاحاجة ألبتة الى ذكر هذا الفرق وان كانت مساوية لها فى القوة لزم السفسطه لانهما لما استويا فى القوة وكانت الوهميات كاذبة امتنع الاستدلال بذلك القدر من القوة على صحة البديهيات . بقى أن يقال انما عرفنا صحة الاوليات لان العقل لم يعترف بشيء ينتج ضد احكامه، والوهم اعترف باشياء منتجة لضد احكامه، الا أنانقول هذا باطل من وجهين: الاول ان صحة الاوليات تكون مستفادة من هذا الفرق، لكن هذا الفرق من العلوم البرهانية فصحة، الاوليات مفرعة على النظريات المفرعة على الاوليات فيلزم الدور . والثانى أنا على هذا التقدير لانعرف صحة هذا لاوليات الا اذا بحثا عن صحة جميع المقدمات التى يمكننا استحضارها فى عقولنا وتيقنا أنه لايلزم فى شيء منها قدح فى هذه العلوم البديهية، لكن ذلك الاستقراء ممالايتهيأ الاعلى سبيل الظن لانا وان عرفنا فى الف الف مقدمة أن شيئاً منها لاينتج نقيض هذه الاوليات، فلعله بقى فى سائر المقدمات التى ما عرفناها نقيض هذه الاوليات . اقصى ما فى الباب أنا لانجده لكن عدم الوجدان لايفيد عدم

الموجود الاعلى سبيل الظن الضعيف فيصير الجزم بالبديهيات موقوفاً على هذه المقدمة الظنية والموقوف على الظنى ظنى ، فتصير البديهيات بأسرها ظنية وذلك سفسطة . وأما المقبولات فهى القول . فهى آراء ما خوزة ممن يحسن الظن بصدقه كان اماجماعة اوشخصا مقبول القبول . وأما المسلمات فهى مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب . وأما المظنونات فهى قضايا لايرى مستعملها أنه جازم ولكن يكون فى نفسه منها ظن غالب ومن جملة هذه المظنونات ما يكون مظنوناً فى بادى الرأى، فاذا قوى التأمل فيها زال الظن كقولك انصرا خاك ظالماً أو مظلوما وقد تدخل المقبولات فى المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس التى تقع هناك مع الشعور بالمقابل . واما المشبهات فهى التى تشبه الاوليات او المشهورات ولا تكون هى هى باعيانها، ثم ذلك الاشتباه اما ان يكون بتوسط اللفظ او بتوسط المعنى، والذى يكون بتوسط اللفظ فهو اما ان يكون بسبب جوهر اللفظ او بسبب احوال اللفظ ، اما الذى يكون بسبب جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً، سواء كان اختلاف المعنى ظاهراً مثل لفظ العين، أو كان ذلك الاختلاف خفياً كلفظ النور اذا اخذ تارة بمعنى البصر وآخر بمعنى الحق عند العقل، واما الذى يكون بسبب احوال اللفظ فاما ان يكون بحسب احواله فى الحركة والسكون او بسبب الادوات المقترنة به اما الذى يكون بحسب احواله فى الحركة والسكون فهو كقول القائل غلام حسن بالسكون. واما الذى يكون بحسب اختلاف الادوات فهو كما يقال ما علمه الانسان فهو كما علمه فتارة يرجع هو الى العالم و تارة الى المعلوم. واما الكائن بحسب المعنى فهو على وجوه. احدهما وهم العكس مثل انه اذا كان كل ثلج ابيض يتوهم ان كل ابيض ثلج . وثانيها اخذ لازم الشىء مكان الشىء مثل ان الانسان يلزمه أنه متوهم وأنه مكلف فيظن أن كل متوهم مكلف. وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد لانه أشبه ما هو مبرد من بعض الوجوه . واما المخيلات فهى قضايا يقال قولا فيؤثر فى النفس تأثيراً عجيباً من بسط وقبض، فر بما زاد على تأثير الصدق وربما لم يكن معه

تصديق كما اذا شهنا العسل بالمرة المهوعة استقذره الطبع. واكثر افعال الناس مبنية على هذه المخيلات لاعلى الفكر واعلم أن المصدقات من الاوليات ونحوها و المشهورات قد تفعل فعل المخيلات من بسط النفس وقبضها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار. وليس يجب فى جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما يجب فى المشهورات ان تكون كاذبة. وبالجملة القول المخيل المحرك يتعلق تأثيره بكونه متعجباً منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته.

(النهج الخامس فى الحجج وهو التركيب الثانى)

اشارة : الحجة العقلية ثلاثة انواع . القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وذلك لانه اما ان يحكم على الجزئى لثبوت ذلك الحكم فى الكلى وهو القياس، او يحكم على الكلى لثبوته فى الجزئى وهو الاستقراء او يحكم على الجزئى لثبوت الحكم فى جزئى آخر وهو التمثيل . أما الاستقراء. فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة. وهو لا يفيد اليقين فانه ربما كان حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرىء

واما التمثيل فهو الحكم على جزئى بمثل ما وجد فى جزئى آخر بوافقه فى معنى جامع، فالمشبه يسمى فرعاً والمشبه به اصلاً والجامع علة وما فيه التشبيه حكما. وهو ايضاً ضعيف لانه لا يلزم من اشتراك ذينك الجزئيين فى معنى، اشتراكهما فى سائر الامور بل ان ثبت ان المعنى الجامع هو السبب لثبوت الحكم فى المشبه به حصل المقصود، الا انه يصير فى الحقيقة قياساً لانك ادرجت ذلك الجزئى تحت ذلك الوصف المشترك بينه وبين الاصل ثم حكمت على كل ماله ذلك الوصف بذلك الحكم.

واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. واما المقدمة فهى قضية جعلت جزء قياس، والحدود هى الاجزاء التى تبقى من المقدمة بعد تحليلها وهى الافراد الاول التى لا تتركب القضية من اقل منها ـ ومثالنا قوله كل ج ب و كل ب او كل، واحد من قولينا كل ج ب و كل ب امقدمة، و ج و ب واحدود، وقولنا و كل ج ا نتيجة، والمركب من المقدمتين على نحو ما قلناه حتى

لزمت النتيجة عنه هوالقياس. وليس من شرط كون القياس قياساً ان يكون مسلم القضايا بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب سواء كانت فى نفسها مسلمة او لم تكن مسلمة فى نفسها.

اشارة : القياس اما ان يكون بحيث لاتكون النتيجة ولا نقيضها موجوداً فيه بالفعل وهو الاقترانى كالمثال المذكور، واما ان يكون ذلك موجوداً فيه بالفعل وهو الاستثنائى كقولك ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان فهوحيوان. فهيهنا ما هوالنتيجة موجود بالفعل فى القياس. اوتقول لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان فهيهنا نقيض النتيجة موجود بالفعل فى القياس.

واما الاقترانيات فقد تكون من حمليتين ومن متصلتين ومن منفصلين ومن حملية ومتصلة ومن حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة، ونحن نذكر من الحمليات ومن الشرطيات مايكون قريباً الى الطبع.

اشارة : كل تصديق مطلوب فهوقضية، ولكل قضية طرفان. ولنتكلم الآن فى الموجب العلمى فنقول: اما ان يكون مجرد تصور موضوع القضية ومحمولها كافياً فى جزم الذهن باسناد المحمول الى الموضوع او لايكون كافياً فان كان كافياً استغنينا فى اثباته عن القياس وان لم يكن كافياً فلابد من ثالث يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيناً، حتى يتولد من ذينك العلمين العلم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع، فيكون ذلك الثالث مشتركا لامحالة بين المقدمتين، فذلك الثالث يسمى الحد الاوسط وموضوع المطلوب يسمى الحد الاصغر ومحموله يسمى الحد الاكبر و المقدمة التى فيها الاصغر الصغرى والتى فيها الاكبر الكبرى وتأليف المقدمتين يسمى اقترانياً وهيئة ذلك التأليف يسمى شكلاً.

اشارة : الترتيب الطبيعى فى القياسات ان يدخل الاصغر تحت الاوسط و الاوسط تحت الاكبر فحينئذ يعلم دخول الاصغر تحت الاكبر وهذا هوالشكل الاول، وهوالقياس الكامل التام فان عكست كبراه فقط صار الاوسط محمولاً فى المقدمتين

معاً وهو الشكل الثاني، ولذلك فان الشكل الثاني يرتد الى الاول بعكس كبراه. وان عكست صغراه فقط صار الاوسط موضوعاً في المقدمتين معاً وهو الشكل الثالث، و لذلك فان الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس صغراه . واما ان عكست مقدمتي الشكل الاول معاً حتى صار الاوسط موضوعاً في الصغرى محمولا في الكبرى فحينئذ يقع الاوسط في الطرفين والطرفان في الوسط، ويتشوش النظم جداً وتتضاعف الكلفة، فان التغير في الثاني والثالث انما وقع في مقدمة واحدة وههنا وقع في المقدمتين معاً، وهذا هو الشكل الرابع وقد هملوه لهذا السبب. واعلم: ان الشيخ ذكر في الكتاب ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين في الكمية والكيفية . واعلم: انه لاقياس عن جزئيتين فاما عن سالبتين فسيأتي الكلام فيه .

الشكل الاول شرط كونه منتجاً ان تكون صغراه موجبة حتى يدخل اصغره في الاوسط وان تكون كبراه كلية ليتأدى حكمه الى الاصغر، وظاهر انه يلزم من اعتبار هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة اربعة. وههنا ابحاث .

البحث الاول قال الشيخ : اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة او وجودية لادائمة جاز كونها سالبة، لان سالبها في حكم الموجبة . ولقائل ان يقول: المنتج بالذات هو الموجبة واما هذه السالبة فلا تأثير لها في الانتاج ، الا ان يقال ان هذه السالبة لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة التي هي منتجة في الحقيقة اطلق الشيخ عليها اسم الانتاج على معنى انها منتجة بالعرض لا بالذات .

البحث الثاني ان الاصغر اذا كان داخلاً بالفعل تحت الاوسط ثم كانت الكبرى من القضايا التي لا يكون ثبوت محمولها لموضوعها او سلبه عنه معلقاً على وصف قائم بالموضوع كانت النتيجة في هذه الصورة تابعة للكبرى، مثل قولك كل ج ب، ثم تقول و كل ب اما بالاطلاق العام او بالوجودي اللاضروري او بالوجودي اللادائم او بالضرورة المطلقة او بالامكان العام او الخاص او الاخص، وذلك لان الكبرى دلت على ان كل مايثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر بالجهة المذكورة في الكبرى، والصغرى دلت على ثبوت الاوسط للاصغر

فيلزم ان يثبت الاكبر للاصغر بتلك الجهة المذكورة في الكبرى .

البحث الثالث اذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما ان تكون ممكنة او وجودية او ضرورية، القسم الاول ان تكون ممكنة وهي كقولنا بالامكان كل ج ب و بالامكان كل ب ا ينتج بالامكان كل ج ا، لان الاكبر ممكن للاوسط الذي هو ممكن للاصغر وامكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكاناً.

وأنا اقول: الامكان في القضية الممكنة اما ان يجعل محمولاً او جهة او مختلطا فان كان محمولا كان القياس كاملاً وهو قولنا كل ج يمكن ان يكون ب و كل ما يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون ا و كل ج يمكن ان يكون ا. النوع الثاني ان يكون الامكان جهة لا محمولا، واذا قلنا بالامكان كل ج ب واردنا كون الامكان جهة فلابد هيهنا من كون الباء حاصلاً بالفعل للجيم، اذ لو لم يكن حاصلاً لبقي الموضوع خالياً عن المحمول فلا يمكن تكون القضية. واذا كان كذلك كان الاصغر داخلاً بالفعل تحت الاوسط فيكون القياس منعقداً كاملاً. النوع الثالث ان تقول بالامكان كل ج ب وتريد به كون الامكان جهة فهيهنا يكون الاصغر داخلاً بالفعل تحت الاوسط ثم تقول: و كل ما يمكن ان يكون ب فانه يمكن ان يكون ا. فهيهنا القياس ايضاً ينعقد لان المحمول في الصغرى هو الباء والموضوع في الكبرى هو كل ما لا يمتنع ان يكون ب والباء مندرج فيما لا يمتنع ان يكون ب. النوع الرابع ان يكون الامكان محمولاً في الصغرى ولا يكون كذلك في موضوع الكبرى كقولك كل ج فله امكان الباء، ثم تقول و كل ما هو ب فهو ا فهذا يبعد كونه منتجاً، لانه لا يمتنع ان يكون الاكبر مشروطا بالاوسط ولما كانت الصغرى ممكنة لا يبعد خلوا لاصغر عن الاوسط، وعلى هذا التقدير يجب خلوه عن الاكبر المشروط بالاوسط، ويحتمل ان يكون الاكبر غير مشروط بالاوسط وان كان مشروطاً به، لكن الاوسط كان حاصلاً للاصغر فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر فيثبت ان هذه القرينة غير منعقدة. اما اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية لاضرورية او وجودية لادائمة فالنتيجة ممكنة خاصة، لان

من المحتمل ان يكون الاكبر مشروطا بالاوسط ويكون الاوسط غير حاصل للاصغر، فحينئذ لا يكون الاكبر حاصلاً للاصغر ويحتمل ان لا يكون مشروط الاكبر مشروطاً بالاوسط، وان كان مشروطاً به لكن الاوسط كان حاصلاً للاصغر فحينئذ يكون الاكبر حاصلاً للاصغر، واذا احتمل الوجهان لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء، فوجب الحكم بامكان الثبوت والانتفاء وهو الممكن الخاص. واما اذا كانت الكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية، لان الكبرى الضرورية معناها ان كل ما ثبت له الاوسط سواء ثبت له الاوسط دائماً او غير دائم او بالضرورة او لا بالضرورة فانه في جميع زمان وجوده يجب ان يكون موصوفاً بالاكبر قبل حصول الاوسط وبعده ومعه. ثم الصغرى دلت على ان الاوسط ممكن الحصول للاصغر وكل ما كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال. فلنفرض ان الاوسط حاصل للاصغر فعند ذلك الحصول يصير الاصغر محكوماً عليه بانه يجب في جميع زمان وجوده ان يكون موصوفاً بالاكبر قبل حصول الاوسط ومعه وبعده. واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر ضرورياً سواء ثبت له الاوسط او لم يثبت. فثبت ان الصغرى الممكنة سواء كانت سالبة او موجبة مع الكبرى الضرورية تنتج النتيجة الضرورية. اما اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة عامة فالنتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة العامة ان صدقت ضرورية كانت النتيجة ضرورية وان صدقت لاضرورية كانت النتيجة ممكنة خاصة. و القدر المشترك بين الضروري والممكن الخاص هو الممكنة العامة فكانت النتيجة ممكنة عامة.

البحث الرابع الصغرى اذا كانت ضرورية وكانت الكبرى عرفية فاما ان تكون عرفية خاصة او عرفية عامة. فان كانت عرفية خاصة لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الصغرى الضرورية دلت على ان الاصغر موصوف دائماً بالاوسط، والكبرى العرفية الخاصة دلت على ان كل ما ثبت له الاوسط فأنه موصوف بالاكبر في جميع زمان حصول الاوسط غير موصوف به في جميع زمان الذات. فاذا كان الاصغر موصوفاً بالاوسط في جميع زمان الذات يلزم ان يكون موصوفاً بالاكبر في جميع زمان

الذات، وقد حكمنا فى الكبرى ان جميع الموصوفات بالاوسط موصوف بالا كبر بشرط اللا دائم فقد وقع التناقض

ثم هيهنا اشكال وهو انه ثبت ان الصغرى الضرورية مع العرفية الخاصة لا تنعقد، فيلزم فى كل قضية تدخل تحتها الضرورية ان لا تنعقد مع الكبرى العرفية الخاصة، لكن الضرورية داخلة تحت العرفية العامة الداخلة تحت المطلقة العامة الداخلة تحت الممكنة العامة، فوجب ان لا ينعقد القياس من شىء من هذه الصغريات مع الكبرى العرفية الخاصة. وايضاً وجب ان لا ينعقد القياس من الصغرى الضرورية مع كل قضية تدخل تحتها العرفية الخاصة وهى الوجودية اللا دائمة والوجودية اللاضرورية والعرفية العامة والممكنة الخاصة والمطلقة العامة والممكنة العامة. وايضاً كل قضية تحتمل الضرورية وكل قضية تحتمل العرفية الخاصة وجب ان لا ينعقد منهما قياس، وهما المطلقتان والممكنتان والعرفيتان، وعلى هذا التغيير يضيع اكثر قياسات هذا الشكل.

وجوابه انه لا يلزم من وقوع المنافاة بين هذين المقدمتين نظراً الى خصوصية كل واحد منهما وقوع المنافاة بين القضايا التى تكونان داخلتين فيها فقد زال السؤال. اما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية عامة فالقياس ينعقد لان الكبرى العرفية دلت على ان الاكبر يدوم بدوام الاوسط؛ والصغرى الضرورية دلت على ان الاوسط ضرورى للاصغر والدائم للضرورى دائم، فالنتيجة تكون دائمة.. والشيخ ذكر فى الكتاب ان النتيجة فى جميع القياسات لهذا الشكل تابعة للكبرى الا فى موضعين: احدهما ان تكون الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة تابعة للصغرى. والآخر ان تكون الصغرى ضرورية والكبرى عرفية عامة فان النتيجة ضرورية كالصغرى.

واعلم ان النتيجة قد تكون تابعة للصغرى فى قرائن كثيرة سوى هاتين الصورتين. اما هاتان الصورتان، اما الاولى فاذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى وجودية فالنتيجة ممكنة خاصة فتكون النتيجة مخالفة للمقدمتين فى الكيفية. واما الثانية فقد ذكرنا ان النتيجة فيها دائمة، وهذه الجهة مخالفة لجهة الصغرى فانها ضرورية ولجهة

الكبرى، فانها عرفيه عامة . واعلم ان تمام الكلام فى المختلطات مذكور فى كتاب الآيات البنيات

الشكل الثانى. اعلم: ان المشتركين فى ثبوت صفة واحدة او فى سلب صفة واحدة قد يكونان متباينين ومتوافقين، فاذا لا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق. والمختلفان فى الصفة العرضية الزائلة قد يكونان ايضاً متباينين ومتوافقين فذلك ايضاً لا يفيد. واما المختلفان فى الصفة اللازمة فلابد وان يتباينا، لان المساويين فى الماهية يمتنع اختلافهما فى اللوازم، فلاجرم صح الاستدلال على التباين. اذا عرفت هذا فنقول : انه قد يكون الاختلاف فى المقدمتين بالسلب والايجاب حاصلاً فى الظاهر ثم لا ينعقد القياس، وقد لا يكون حاصلاً فى الظاهر وينعقد القياس. اما الاول فاعلم ان القضايا السبع التى حكمنا بان سوالبها لا تقبل العكس لا ينعقد منها فى هذا الشكل من بسائطها ولا من مختلطاتها وهى الوقتية و المنتشرة والوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية والممكنة الخاصة والمطلقة العامة والممكنة العامة. اما فى المنتشرة و الوقتية و الوجودية اللا دائمة فلان فى هذا الصور الثلاثة السلب والايجاب يصدقان على الشىء الواحد. واذا كان كذلك امتنع الاستدلال باختلاف السلب والايجاب على التباين . فاما فى الوجودية اللا ضرورية والممكنة الخاصة والمطلقة العامة والممكنة العامة فلان صدق السلب والايجاب معاً فى هذه القضايا على الشىء الواحد وان لم يكن واجباً لكنه غير ممتنع، فحينئذ تعذر الاستدلال بذلك على التباين والتوافق. وفيه ابحاث.

الاول انه اذا كانت احدى المقدمتين ضرورية او دائمة وكانت الاخرى غير ضرورية او غير دائمة، فالقياس منعقد والنتيجة سالبة ضرورية، سواء كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين او كانت احداهما سالبة والاخرى موجبة، وذلك لان الضرورية محمولة على الضرورى بالضرورة ومسلوبة عن غير الضرورى بالضرورة، وذلك يقتضى سلب احد الجانبين عن الآخر بالضرورة . اما اذا كانت احدى المقدمتين

ضرورية وكانت الاخرى قضية تحتمل الضرورة واللا ضرورة فهذا لاينتج الا عند الاختلاف بالسلب والايجاب وتكون النتيجة ضرورية . اما أنه لابد من الاختلاف بالسلب والايجاب فلان تلك القضية لما احتملت الضرورة فلو لم تكن مخالفة للمقدمة الاخرى لكانت بتقدير كونها ضرورية يكون القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين متشابهتين فى الكيفية وهو غير منعقد. واما ان النتيجة ضرورية فلان تلك المقدمة ان صدقت ضرورية كان القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين مختلفتين فى الكيفية، فتكون النتيجة ضرورية. وان صدقت اللا ضرورية كان القياس مركباً من مقدمتين احداهما ضرورية والاخرى اللاضرورية، وقد عرفت ان النتيجة لهذا القياس ضرورية، فثبت ان هذه النتيجة ضرورية على كل التقديرات.

البحث الثانى شرط انتاج هذا الشكل امران : احدهما اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وقد تقدم بيانه. والثانى كون الكبرى كلية ويلزم من رعاية هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة اربعة اضرب: الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى ثانى الاول. الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبه وبيانه بعكس الصغرى وبجعلها كبرى ليرتد الى ثانى الاول ثم عكس النتيجة. الضرب الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى رابع الاول . الضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى وهذا لايمكن بيانه بعكس السالبة الجزئية لان السالبة الجزئية لا تقبل العكس ولا بعكس الموجبة الكلية لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فلا جرم بينوه بالافتراض وهو مشهور . و عندى طريق آخر فى بيان هذه الاضرب ، اما فى بيان الضربين الاولين فهو ان المحمول لماكان ثابتاً لكلية احد الطرفين ومسلوباً عن كلية الطرف الآخر كان بين الطرفين منافاة لامحالة، واما الضربان الآخران فهو انه لما كان المحمول مسلوباً عن الاكبر وموجباً على بعض الاصغر اوكان موجباً على كل الاكبر ومسلوباً عن بعض الاصغر، كان بين الاكبر وبعض الاصغر لا محالة منافاة

فيتعين كون النتيجة سالبة جزئية ..

البحث الثالث قال في الكتاب والحكم في الجهة للسالبة. و اقول هذا انما يقال في الاقيسة المختلطة لا في البسيطة. ثم ان هذا الكلام في المختلطات ليس بحق لما بينا ان القياس اذا كان مركباً من سالبة وجودية وقضية اخرى موجبة ضرورية فالنتيجة تكون سالبة ضرورية فعلى هذا لا تكون العبرة في الجهة السالبة . .

البحث الرابع قد ذكرنا ان القضايا السبع لا ينعقد منها هذا القياس لا بسيطاً ولا مختلطا. فاما الضرورية والدائمة فينعقد القياس منهما بسيطا ومختلطا وتكون النتيجة في الضروريتين ضرورية وفي الدائمتين دائمة وما يكون مركباً من الضرورية والدائمة دائمة. واما القياسات المركبة من مقدمتين احداهما ضرورية والاخرى احدى تلك السبع التي لا تقبل العكس فالنتيجة ضرورية، واما من مقدمتين احداهما دائمة والاخرى احدى تلك السبع فالنتيجة دائمة. بقي لنا من مختلطات هذا الشكل اقسام ثلاثة.

القسم الاول ما يتركب من العرفيتين وهو اربعة: اثنان بسيطتان وحال النتيجة فيهما ظاهر ، و اثنان مختلطان من العرفية العامة و الخاصة و النتيجة عرفية عامة .

القسم الثاني ان يكون احدى تلك السبعة صغرى واحدى العرفيتين كبرى . فنقول الصغرى ان كانت ممكنة عامة او خاصة كانت النتيجة مع الكبرى العرفية عامة كانت او خاصة ممكنة عامة ، لان هذه الكبرى ان كانت سالبة افادت ان الاوسط والاكبر لا يجتمعان، فاذا دلت الصغرى الممكنة على جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وجب الحكم لجواز خلو الاصغر عن الاكبر في تلك الحالة استدلالاً بالامكان المنافي على امكان الانتفاء. ثم انه من المحتمل ان يكون ذلك الانتفاء ضرورياً وان لا يكون، والمشترك هو الامكان العام. وان كانت هذه الكبرى موجبة فهي تفيد أن الاكبر لا ينفك عن الاوسط . فاذا حكمنا في الصغرى الممكنة بجواز خلو الاصغر عن الاوسط وجب ايضاً في تلك الحالة جواز خلوه عن الاكبر استدلالاً بجواز الخلو عن اللازم على جواز الخلو عن الملزوم. واحتمال ان يكون ذلك الخلو واجباً او غير

واجب قائم، والمشترك هوالامكان العام. واما ان كانت الصغرى احدى الخمسة الباقية اعنى المطلقة العامة والوجوديتين والوقتتين فالنتيجة مطلقة عامة. اما ان كانت العرفية سالبة فهى تفيد ان الاوسط والاكبر لايجتمعان. وهذه الصغريات الخمسة تفيد اتصاف الاصغر بالاوسط فيلزم من اتصاف الاصغر بالاوسط المنافى للاكبر وخلوه عن الاكبر استدلالاً بحصول المنافى على حصول الانتفاء. ثم احتمال كون ذلك الانتفاء واجباً او غير واجب قائم، والمشترك هو الاطلاق العام. وان كانت موجبة فهى دالة على ان الاكبر لاينفك عن الاوسط، والصغريات دالة على خلو الاصغر عن الاوسط، ففى تلك الحال وجب خلوه عن الاكبر استدلالاً بالخلو عن اللازم عن الخلو عن الملزوم، ثم احتمال كون الخلو واجباً اوغير واجب قائم، والمشترك هوالاطلاق العام.

القسم الثالث ان يجعل احدى العرفيتين صغرى واحدى السبعة المذكورة كبرى، فنقول ان شيئاً من هذه القرائن غير منتج، لان بالطريق الاول الذى بيناه فى القسم الثانى يظهر انه لاشىء من الاكبر باصغر او بالامكان العام اوبالاطلاق العام. ومقصودنا ان نبين انه لاشىء من الاصغر باكبر، ومعلوم ان السالبة الممكنة العامة والمطلقة العامة لاتنعكس، فلا جرم لايحصل المطلوب. فهذا مانقوله فى هذا الباب. و ذكر الشيخ فى الكتاب فى اختلاط الممكن والعرفى العام انه ان كان هذا العرفى سالباً فقد ينعقد القياس لانه يرجع بالعكس او بالافتراض الى الشكل الاول، واما ان كان موجباً لم يكن قياسا. وبالجملة عند الشيخ يختلف الحال بسبب كون هذه العرفية سالبة اوموجبة، وعندنا الحال يختلف بسبب كونها صغرى او كبرى.

الشكل الثالث شرط انتاجه ان تكون الصغرى موجبة اوفى حكمها ولابد من كلى أيهما كان، وحينئذ تكون قرائنها المنتجة ستة وتكون نتائجها جزئية، لانه اذا اجتمع أمران فى محل واحد حصل بينهما التقاء، فاما خارج ذلك الموضع فلايدرى هل يحصل ذلك الالتقاء ام لا، فلاجرم كان المتيقن هوالالتقاء الجزئى، فكانت هذه النتائج جزئية لامحالة. فنقول الصغرى الموجبة اما ان تكون كلية او جزئية. فان كانت كلية امكن جعل

المحصورات الاربع كبرى، امااذا كانت كبراها كلية موجبة كانت او سالبة فانها ترجع الى الاول بعكس الصغرى فتكون النتيجة فيها كما فى الاول. واما اذا كانت الكبرى جزئية موجبة فالنتيجة هاهنا جزئية موجبة وتكون الجهة كما فى الاول. اما بيان انه لابد من النتيجة الجزئية الموجبة فلانا نجعل العكس ، كبراه صغرى ونجعل صغراه كبرى، فينتج جزئية موجبة ثم نعكسها ايضاً جزئية موجبة . واما بيان الجهة فبالافتراض. فاذا قلنا كل ب ج وبعض ب ا فنقول ليكن بعض ب الذى هو د فيكون كل د ا، ثم نقول: كل دب وكل ب ج فكل دج ويقرن اليه وكل د ا ينتج بعض ج ا. والجهة مايوجبه جهة قولنا كل دا الذى هو جهة بعض با. ومنهم من جعل جهة هذه النتيجة تابعة لجهة الصغرى قالوا: لانا نجعل الصغرى كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس فتكون تلك الجهة بعد العكس باقية. الاان هذا خطأ لان العكس لايحفظ الجهات. امااذا كانت الكبرى سالبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب ليس ا فالنتيجة بعض ج ليس ا ، فهيهنا لايمكن بيان اصل النتيجة بالعكس بل بالخلف والافتراض. اما الخلف فهو انه كذب ليس بعض ج ا فكل ج ا فكان كل ب ج وكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف. واما الافتراض فبان نقول لكن البعض الذى من ب ليس ا د فلاشيء من د ا ثم يتمه. واما بيان الجهة فما توجبه الكبرى على مابينا فى الضرب الثالث. امااذا جعلنا الصغرى جزئية موجبة فالكبرى اما ان تكون موجبة كلية او سالبة كلية ويرتد الى الاول بعكس الصغرى. فظهر فيه ان العبرة فى الجهة كما فى الاول.

اشارة : اما المتصلات فقد يتألف منها اشكال ثلاثة كما فى الحمليات. فان كان الاوسط تالياً فى الصغرى مقدماً فى الكبرى فهو الاول، وان كان تالياً فيهما فهو الثانى وان كان مقدماً فيهما فهو الثالث. والاحكام والشرائط ماتقدم. وقد تقع الشركة بين حملية و بين منفصلة كقولك : الاثنان عدد و كل عدد اما زوج و اما فرد . و قد تشترك منفصله مع حمليات كقولك : اما ان يكون ب أوج أود ، وكل ب و ج و د هو ه فكل ا هو ه . وقد تقترن المتصلة مع الحملية . و اقرب اقسام هذا القسم الى

الطبع ان تكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات، فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم نفسه وتاليها نتيجة التأليف من التالى التى كان مقترناً بالحملية . مثاله ان كان كل اب و كل ج د و كل د ه ينتج ان كان ا ب فكل ج ه . و عليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين تشارك تالى احداهما تالى الاخرى اذا كان ذلك التالى متصلاً ايضاً و يكون قياسه هذا القياس .

اشارة : هيهنا قياس يخالف سائر القياسات فى امور . مثال ذلك القياس هو قولهم ج مساو لب وب مساو لد فجيم مساو لمساوى د، ومساوى المساوى مساوى، فجيم مساو لد. واما تلك الامور فأحدها ان قولك ج مساو لب، المحمول فيه قولك مساو لب، فاذا قلت وب مساوله، فالموضوع هيهنا ليس تمام المحمول هناك، فلم يتكرر الاوسط . وثانيها انك اذا قلت فى المقدمة الثانية وب مساو لد فالمحمول هيهنا قولك مساو لد، فالنتيجة عبارة عن موضوع الصغرى ومحمول الكبرى، لكن النتيجة التى ذكرتها ليست كذلك لانك قلت فى النتيجة فجيم مساو لمساوى د فضممت بعض الاوسط الى الاكبر وجعلت المحمول محمول النتيجة. وثالثها ان هذا النظم لايجرى الا فى هذه الصورة فانك تقول السواد مخالف للبياض والبياض مخالف للسواد فالسواد مخالف لمخالف السواد. فان لزم ان يكون مخالف المخالف مخالفاً لزم ان يكون السواد مخالفاً لنفسه. بل هذا النظم لايجرى فى هذه الصورة ايضاً لان ا مساو لب وب مساو لـ ا فـ ا مساو لمساوى ا فيلزم ان يكون الالف مساوياً لنفسه وذلك محال .

اشارة : الشرطية الموضوعه فى القياس الاستثنائى ان كانت متصلة فان استثنى عين المقدم انتج عين التالى، واستثنى نقيض التالى انتج نقيض المقدم وكل ذلك تحقيقاً للزوم. واما استثناء نقيض المقدم اوعين التالى فانه لاينتج لاحتمال كون التالى اعم من المقدم. وان كانت منفصلة فهى ان كانت مانعة من الجمع والخلو وكانت ذات جزئين تنتج نتائج اربعة، لان استثناء عين اى واحد منها كان ينتج نقيض الباقى و

استثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الباقي. واما ان كانت ذات ثلاثة اجزاء فاستثناء عين ايها كان ينتج نقيض الباقيين واستثناء نقيض ايها كان ينتج احد الباقيين ، ثم لايزال تستو في الاستثناآت حتى يبقى قسم واحد. واما ان كانت مانعة من الخلو فقط فاستثناء عين أيهما كان لاينتج شيئاً لان عين أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه، و لكن استثناء نقيض ايهما كان ينتج وجود الآخر، لانا بينا انه يمتنع ارتفاعهما فاذا ارتفع احدهما وجب كون الآخر باقياً. واما ان كانت مانعة من الجمع فقط فاستثناء نقيض ايهما كان لايفيد لما بينا ان نقيض أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه، ولكن استثناء وجود ايهما كان ينتج عدم الآخر لما بينا ان اجتماعهما محال فوجود ايهما كان يدل على عدم الباقي.

اشارة : قياس الخلف مركب من قياسين احدهما الاقتراني والآخر استثنائي. مثاله ان كذب قولنا ليس كل ج ب صدق نقضيه وهو كل ج ب و كان حقاً ان كل ب د، ينتج ان كذب قولنا ليس كل ج ب كان حقاً ان كل ج د ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى نقيض تاليها فينتج نقيض مقدمها ، هذا بيان صورة قياس الخلف. واما بيان مادته فهو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض وبامتناع ذلك النقيض على ان الحق هو النقيض الآخر او مايكون داخلاً فيه. واما ان رد الخلف الى المستقيم كيف يكون فمداره على اخذ نقيض النتيجة المخالفة وتقرينه مع المقدمة الصادقة التي لاشك فيها لينتج نقيض المحال على حاله وبالله التوفيق.

(النهج السادس في البرهان والمغالطات)

اشارة : القياس ان كان مولفاً من المقدمات اليقينية كان برهانياً، وان كان مولفاً من المشهورات والمسلمات كان جدلياً وان كان من المظنونات والمقبولات كان خطابياً، وان كان من المشبهات بالاوليات كان سوفسطائياً، وان كان من المشبهات بالمشهورات كان مشاغبياً، فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي، وان كان من المخيلات كان شعرياً.

اشارة : المطلوب بالبرهان قد يكون ضرورة الشيء وقد يكون امكان الشيء وقديكون مجرد وجوده من غيراعتبار ضرورته ولاامكانه، كما قديتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها.و كل جنس من هذه المطالب فله مقدمات تخصه،والمبرهن ينتج الضروري من الضروري والممكن الاكثري من الممكن الاكثري والاقلي من الاقلي، ويستعمل في كل باب مايليق. ولايلتفت الى من يقول: المبرهن لا يستعمل الاالضروريات. بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك،لكن فيه غرضان . احدهما ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروري وفي غيرالبرهان قديستنتج من غير الضروري . الثاني ان صدق مقدمات البرهان في كونها ضرورية او ممكنة ضروري،لان ثبوت الضرورة للضروري ضروري وثبوت الامكان للممكن ضروري.

واعلم أن الذاتي المقوم لايمكن ان يكون مطلوباً بالبرهان لان المقوم بين الثبوت والبين لايكون مطلوباً بالبرهان، بل الذاتي بالمعنى الثاني يكون مطلوباً. و اما محمول مقدمات البرهان فيمكن ان يكون ذاتياً بالوجهين، الا أنه لايمكن ان يكون محمول المقدمتين معاً ذاتياً مقوماً، لان الاكبر اذا كان مقوماً للاوسط المقوم للاصغر ومقوم المقوم مقوم، فحينئذ يرجع الى ان يكون الاكبر مقوماً للاصغر، وذلك محال، فاذاً لايمكن ان يكون المحمول ذاتياً مقوماً الا في احدى المقدمتين.

اشارة : اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : المبادي والموضوعات والمطالب : اما المبادي، فهي الحدود والمقدمات التي تؤلف منها قياساته. وتلك المقدمات اما أن تكون واجبة القبول او مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم الذي يصدر في العلم، واما مسلمة في الوقت الى أن تبين مع أن في نفس المتعلم شكا فيه . أما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه واعراضه الذاتية . واما الموضوع فهو الامر الذي يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة له من حيث أنه هو. واعلم ان موضوع العلم اما ان يكون داخلاً في موضوع العلم الثاني او مبايناً له. اما الاول وهو ان يكون احدهما اعم من الآخر فذلك يقع على وجوه: احدها ان يكون الاعم جنساً

للاخص مثل علم المجسمات تحت علم الهندسة . وثانيها ان يكون الموضوع قد اخذ في احدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً بقيد خاص مثل علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر. وثالثها ان يجتمع الوجهان، ويكون احدهما اولى باسم الموضوع تحت الآخر مثل علم المناظر تحت علم الهندسة . ورابعها ان يكون موضوع احد العلمين مبايناً لموضوع العلم الآخر، لكنه ينظر فيه من حيث هو عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر مثل الموسيقى تحت علم الحساب.

واعلم ان مبادىء العلم الجزئي انما يبرهن غالباً في العلم الكلي الذي فوقه، وقد يبرهن مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي التحتاني نادراً لكن بشرط ان لايقع الدور، ثم لايزال مبادىء العلم الجزئي مبرهناً في العلم الكلي الفوقاني الى ان ينتهي الى العلم الذي هو موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى . واما الموضوعات المتباينات فقد يكون المتباينان بالذات مثل علم الطب فان موضوعه بدن الانسان وعلم الهيئة موضوعه بسائط العالم وقد يتنافيان بالصفات مثل الطب والاخلاق.

اشارة : الحد الاوسط لابد وان يكون علة لتصديق ثبوت الاكبر للاصغر ، فان كان مع ذلك علة لثبوت الاكبر في نفسه فهو برهان اللم وان لم يكن كذلك فهو برهان الان . وهيهنا دقيقة وهي أنه ليس من شرط برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر بل ان يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر، سواء كانت علة لوجود الاكبر في نفسه او لم تكن، بل يجب ان تعلم أنه كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر، لكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر.

اشارة : من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود في نفسه او هل الشيء موجود له كذا . و منها مطلب ما فتارة يطلب به ماهية الشيء وتارة مفهوم الاسم. قال: ومطلب ما بحسب الاسم مقدم على مطلب هل فانه مالم يعرف مدلول الاسم لايمكن طلب وجوده. ثم اذا صح كون الشيء موجوداً صار ذلك نفسه حداً لذاته او رسماً .

ومنها مطلب اى شيء ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه فى الشيئية او فى بعض المقومات . ومنها مطلب لم الشيء وهو يطلب ثلاثة اشياء : الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق فقط او السبب المقتضى لحصول الاكبر فى الاصغر وكان المطلوب سبب كون الشيء فى نفسه ممكناً. ولا شك فى ان هذا المطلب بعد مطلب هل بالقوة او بالفعل . ومن المطالب كم الشيء واين الشيء و متى . لكنه قد يستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكم والكيف والمتى والأين ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع . فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذه وكان مطلباً خارجاً .

اشارة : الغلط فى القياس اما ان يقع لان المدعى قياساً لايكون قياساً فى نفسه، او ان كان قياساً فى نفسه لكنه ينتج غير المطلوب . اما الخلل فى القياس فاما ان يكون فى مادته او فى صورته . اما الخلل فى الصورة فان لاتحصل الشرائط المعتبرة فى كون الشكل منتجاً . واما الخلل فى المادة وهى المقدمات،فأما ان يقع بسبب اللفظ او بسبب المعنى.اما الذى بسبب اللفظ فمن وجوه : احدها ان تكون المقدمات كاذبة فان جعلت بحيث تصدق اختلت صورة القياس . وثانيها المصادرة على المطلوب الاول، وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد. وثالثها ان يقع الغلط بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى كل واحد فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً للكل وبالعكس، كما يقال لما كان لكل واحد من الحوادث اول لزم ان يكون للكل اول . ورابعها ما يظن ان الكلام اذا صدق مجتمعاً وجب ان يصدق مفترقاً، كمن يظن أنه اذا صح ان يقول كان امرؤالقيس شاعراً صح ان امرؤالقيس كان مفرداً، وان امرؤالقيس شاعر مفرد،فيحكم بان الميت شاعر.وايضاً اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعاً صح أنها زوج وأنها فرد .

واعلم أن الشيخ ابطل هذه الاعتبارات فى باير مينياس كتاب الشفاء بوجوه قوية فلا ادرى لم رجع الى تصحيحها وايرادها فى هذا الكتاب .

و اما الاغلاط الواقعة بسبب المعنى الصرف فمثل مايقع بسبب ايهام العكس و بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و بأخذ لاحق الشيء مكان الشيء وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل فهذا هوالاشارة الى معاقد الاغلاط، فمن احترز عنها كان آمناً من الغلط في الاكثر. والله اعلم بالصواب .

ـ تم منطق لباب الاشارات والتنبيهات والتكلان على رب الارض والسموات.

القول فى الطبيعيات والالهيات

اعلم ان اكثر مسائل هذا الكتاب من الطبيعيات والالهيات فيها ابحاث دقيقة واسرار عميقة استقصيناذكرها فى شرحنا لهذا الكتاب، فليطلب الطالب منا فى هذا الكتاب تلخيص ما فى ذلك الكتاب صح ام فسد، الا ماشاءالله من الزيادات و بالله التوفيق.

النمط الاول فى تجوهر الاجسام

المسألة الاولى فى نفى الجزء الذى لايتجزأ. الاجسام البسيطة قابلة للقسمة، فتلك القسمة اما ان تكون بالفعل او بالقوة وعلى التقديرين فهى متناهية او غيرمتناهية، فالاحتمالات اربعة: احدها ان الاجسام مركبة من اجزاء موجودة بالفعل متناهية، وكل واحد منها لايقبل القسمة لافى الوهم ولا فى الوجود. وهذا باطل، لان كل متحيز فلابد وان يتميز جانب يمينه عن جانب يساره فيكون منقسماً، ولان الصفحة المركبة من الاجزاء التى لاتتجزأ اذا وقع الضوء على احد وجهيها فالجانب المستضىء غيرالجانب المظلم فتنقسم. وثانيها انها مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غيرمتناهية. وهذا باطل، لان كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل، فمجموع اثنين منها ان لم يكن اعظم من الواحد لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار، وان كان اعظم فحينئذ كلما كان اكثر عدداً كان اكثر مقداراً فيلزم ان يكون نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد، لكن نسبة ذلك المقدار الى مقدار هذا الجسم المحسوس نسبة مقدار متناه الى مقدار متناه، ونسبة المقدارين كنسبة العددين، فنسبة ذلك العدد الى عدد هذا الجسم المحسوس نسبة عدد متناه الى عدد متناه، فهذا الجسم المحسوس يجب ان يكون مركباً من عدد متناه.

تنبيه: لما ثبت انه يجب أن لا يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية، و

ثبت أنه لايجب ان يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية، لزم امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل، بل هو فى نفسه كما هو عند الحس ومع ذلك فهوممكن الانفصال. ثم ذلك الانفصال لايخرج من القوة الى الفعل الا لاحدامور ثلاثة: القطع واختلاف العرضين كما فى البلقة، والوهم ان امتنع الفك لسبب .

تذنيب : ولما كان كل متحيز فانه يتميز جانب يمينه عن يساره ابداً وجب ان تكون القسمة الوهمية ذاهبة الى غير النهايه.

تنبيه : ولما ثبت أن كل مسافة منقسمه، كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها، فكل حركة و كل زمان هو منقسم ابداً.

المسئلة الثانية فى اثبات الهيولى : ثبت ان الجسم واحد فى نفسه، فاذا انفصل فقد بطلت تلك الهوية وحدثت هويتان، و كل حادث فانه مسبوق بامكان حدوثه. و ذلك الامكان يستدعى محلاً فللجسمية محل . وعليه سوالان : الاول أنك اثبت هذا المحل بناء على كون الجسم قابلاً للانفصال، لكن الفلك لايقبل الانفصال فكيف ثبت له هذا المحل . جوابه لما دل قبول هذه الاجسام للانفصال على كون جسميتها حالة فى المحل ، والحال فى المحل مفتقر الى المحل ، فهذه الجسميه مفتقرة الى المحل، والاجسام بأسرها متساوية فى الجسمية ، و المتساويات فى الماهية يجب استوائها فى الاحكام، فيلزم افتقار جميع الجسميات الى المحل . السؤال الثانى لم لايجوز أن يقال هذه الاجسام المحسوسة متركبة من اجزاء يتميز كل واحد منها عن الاخر تميزاً بالفعل. ثم كل واحد من تلك الاجزا، وان كان قابلاً للقسمة الوهمية، لكنه لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، وعلى هذا التقدير ما يقبل الانفصال لايكون واحداً فى نفسه، ومايكون واحداً فى نفسه فأنه لايقبل الانفصال، فبطل ما بنيتم عليه دليلكم فى ان الجسم الذى يكون واحداً فى نفسه فانه قد يعرض له الانفصال. جوابه لما سلمتم ان كل واحد من تلك الاجزاء يقبل القسمة الوهمية، وجب ان يقبل القسمة الانفكاكية وذلك لانا نفرض جزئين متماثلين فى تمام الماهية من تلك الاجزاء ، و كل واحد من نصفى احد الجزئين يساوى كل واحد من نصف الجزء الآخر فى تمام الماهية، فكما

يصح على نصفى الجزء الواحد ان يتصلا اتصالا رافعاً للتعدد، كذلك وجب ان يصح على النصف من هذا الجزء ان يتصل بالنصف من ذلك الجزء اتصالاً رافعاً للتعدد، و كما صح على النصف من هذا الجزء ان يباين النصف من ذلك الجزء مباينة رافعة للوحدة، وجب ان يصح على نصفى الجزء الواحد ان يتباينا وينفصلا، اللهم الا ان يكون المانع من خارج. واذا ثبت ذلك ثبت ان ماكان متصلاً فى نفسه فقد يعرض له الانفصال.

تذنيب. قد بان أن المقدار والجرمية حالان فى محل، وانه ليس لذلك المحل مقدار البتة، والشىء الذى لامقدار له فى نفسه تكون نسبة جميع المقادير اليه على السوية، فلايستبعد ان يتبدل المقدار الصغير بالمقدار العظيم من غير حدوث خلاء فى الداخل وانضياف جسم اليه من الخارج وبالعكس.

المسئلة الثالثة. فى امتناع خلوا لجرمية عن الهيولى. وبرهانه انه مبنى على مقدمة وهى وجوب تناهى الابعاد. وبرهانه انه مبنى على مقدمات: احدها انه ان امكن وجود ابعاد غير متناهية امكن ان يخرج من مبدأ واحد امتداد ان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد. وثانيها انه ان امكن ان يخرج عن مبدأ واحد امتداد ان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد، امكن أن يحصل ذلك التزايد بقدر واحد من التزايدات، مثل ان يكون البعد الاول ذراعاً والثانى ذراعين والثالث ثلاثة اذرع وهلم جرا الى مالا نهاية له. وثالثها ان على هذا التقدير يكون قدر كل بعد بحسب وقوعه فى مرتبة الاعداد، مثلا البعد الخامس يكون خمسة اذرع والسادس ستة اذرع وهكذا الى مانهاية له اذا ثبتت هذه المقدمات فنقول: لو امتد البعد الى غير النهاية لحصلت هناك ابعاد غير متناهية يزيد كل واحد منها على ماتحته بذراع واحد وتلك الذراعات مجتمعة فى بعد واحد، فهناك بعد واحد مشتمل على ذراعات غير متناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف. و لقائل ان يقول البعد انما يكون مشتملاً على جميع الابعاد ان لو كان ذلك البعد اجزاء الابعاد و كونه اجزاء الابعاد،

لا يمكن فرضه الاعند فرض الابعاد متناهية ، هذا خلف ، فتفتقر صحة الدليل الى صحة المدلول وذلك باطل. ثم يقول ثبت ان الابعاد متناهية و كل متناه يحيط به حد او حدود، و كل ما كان كذلك فهو مشكل بشكله، فثبت ان الجسمية يلزمها الشكل فى الوجود . فنقول : ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالاً فيها ، او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون محلا لها ولا حالا فيها. لا جائز ان يكون لنفس الجسمية، لان الجزء من الجسمية يساوى كلها فى كونها جسمية. فلو كان المقتضى لذلك الشكل هو نفس الجسمية لزم ان يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل و هو محال. ولا جائز ان يكون لامر حال فى الجسمية لان ذلك الحال ان لم يكن لازماً للجسمية امتنع ان يكون سبباً للشكل الذى يكون لازما للجسمية، وان كان لازماً للجسمية عاد السؤال فى كيفية لازمه. ولا جائز ان يكون لا لامر حال فى الجسمية ولا محل لها، لان كل مشكل فهو يقبل القسمة الانفصالية على ما تقدم برهانه . فالجسمية وحدها من غير هيولاها تقبل القسمة. هذا خلف على ما تقدم . فلم يبق الا ان يكون ذلك اللزوم بسبب المحل. واذا كانت الجسمية لا تنفك عن الشكل البتة والشكل لا يحصل الا بسبب المحل وجب ان لا تنفك الجسمية عن المحل . فان قيل قولكم: لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان شكل الجزء مساوياً لشكل الكل منقوض على مذهبكم بالفلك، فان الشكل يقتضى طباعه كونه بسيطاً، فيكون طبع الكل وطبع الجزء واحداً ومع هذا لا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله . الجواب انه لو لا مانع حصل، والا لزم ان يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله ، وذلك المانع هو ان يكون وجود الكل سابقاً على وجود الجزء فى الجسم البسيط . فلما حلت الطبيعة الفلكية فى هيولاها اوجبت ذلك الشكل بكلية ذلك الجرم . ثم صار حصول ذلك الشكل لتلك الكلية مانعاً من حصوله للجزء الذى حصل بعد حصول ذلك الكل ومثل هذا المانع غير حاصل فى الجسمية المجردة. لانها ماهية واحدة فيمتنع ان يقال هذا كل وذاك جزء، لان الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم مختلفة. فاذا امتنع حصول

الاختلاف هيهنا بالكلية والجزئية لم يحصل ذلك المانع . فوجب ان يحصل ماذكرنا من كون شكل الجزء مساوياً لشكل الكل.

السئوال الثانى ـ لو كان حصول الشكل بسبب الهيولى لاشتركت الاجسام السفلية فى الاشكال، لانها مشتركة فى الهيولى . والجواب ان الحاصل وحده لايكفى فى تعين الصورة الجسمية، والا لوجب التشابه المذكور. بل قبل كل حادث حادث يكون الحادث المتقدم علة لصيرورة الحاصل مستعداً لقبول الحادث المتأخر.

المسئلة الرابعة ـ لو خلت الهيولى عن الصورة فاما ان تكون حينئذ مشاراً اليها اولاتكون. والاول محال لانها اذا كانت مشاراً اليها فان كانت من حيث هى هى منقسمة كانت ذات حجم. وقد بينا خلوها عن الجسمية ، هذا خلف. اوغير منقسمة فحينئذ يكون منقطع منتهى اشارة نقطة ان لم ينقسم البتة او خطاً او سطحاً ان انقسم فى غير جهة الاشارة، لكن كل ذلك محال. واما ان لم يكن مشاراً اليها حال تجردها فاذا حصلت الصورة فيها، ونسبة الصورة الجرمية الى جميع الاحياز على السوية، فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين لكان قد ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال. فاما ان يحصل فى جميع الاحياز او لايحصل فى شىء من الاحياز، فهى حال ماتجسمت لم تكن متجسمة هذا خلف .

فان قيل لم لايجوز ان يكون حصولها فى الحيز المعين كحصول القطرة فى الحيز المعين من اجزاء كلية البحر.

قلنا تلك القطرة انما حصلت فى ذلك الحيز لان مادة تلك القطرة قبل اتصافها بالمائية كان هواء وحيزه كان هواء كان حاصلاً فى حيز كان يلزم من صيرورتها ماءً ان لايسقط الاعلى هذا الموضع الذى هو الآن فيه ، و بالجملة فهذا الوضع الحاصل بسبب الوضع السابق. ومثل هذا العذر لايمكن ان يقال فى مذهبكم، لان الهيولى كانت مجردة فيستحيل ان يقال: يحصل لها وضع معين بسبب الوضع الذى كان قبل ذلك.

المسئلة الخامسة . لما ثبت ان الهيولى لاتنفك عن الصورة الجسمية ، فاعلم

انها ايضاً لا تنفك عن صورة اخرى، و كيف ولابد من ان يكون اما مع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك، و كل ذلك غير مقتضى الجرمية، و كذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص ، و كل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركه فيها .

المسئلة السادسة ـ لما ثبت ان الهيولى لاتتقرر بالفعل الا مع الصورة فاما ان تكون الصورة علة للهيولى او الهيولى علة للصورة او تكون كل واحدة منها علة للاخرى اولاتكون واحدة منهما علة للاخرى. فاما ان كانت الصورة علة للهيولى فاما ان تكون علة تامة واما ان تكون شريكة للعلة . والاختيار فى هذا الكتاب كونها شريكة للعلة. فلنبطل سائر الاقسام حتى يتعين هذا القسم.

اما ابطال ان الصورة علة مستقلة للهيولى فيدل عليه وجهان : الاول وهو خاص بالصورة التى تزول عن الهيولى وتتبدل بغيرها ، وذلك لان عدم العلة علة لعدم المعلول. فلو كانت هذه الصورة علة للهيولى لزم عدمها عدم الهيولى و ذلك محال.

والثانى و هوعام فى جميع الصور، انا دللنا على ان الشكل مقارن للجسمية اوقبلها، ودللنا على ان الهيولى سبب الشكل فالهيولى متقدمة على الشكل الذى هو مع الجسمية اوقبلها، فتكون الهيولى متقدمة على الجسمية. فان كانت الجسمية علة لها لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وهو محال. ولقائل ان يقول: هذا ضعيف من وجهين: الاول: الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد اوالحدود الكثيرة المقدار، فتكون تلك الهيئة متأخرة فى الوجود عن ذلك الحد ، او عن تلك الحدود، وتلك الحدودَ متأخرة عن ذلك المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة الجسمية لوجوب تأخر المركب عن جزئه. فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقول العاقل انه مع الجسمية او قبلها . والثانى ان هذا الدور لازم على قول الشيخ ايضاً حيث جعل الصورة جزأ من علة الهيولى وبل وبالاولى، لان جزء

العلة سابق على العلة . واما ابطال ان الهيولى لايمكن ان يكون علة للصورة فلوجهين : الاول عام وهو ان الهيولى قابل،والشيء الواحد لايكون قابلاً وفاعلاً معاً. والثانى وهو خاص بهيولى العناصر، وهو ان نسبتها الى جميع الصور واحدة، فيمتنع كونها سبباً لصورة معينة واما ابطال ان يكون كل واحد منهما سبباً للآخر فلامتناع الدور.

فان قيل:لما كان كل واحد منهما يرتفع عند ارتفاع الآخر فقد لزم الدور . قلنا: ليس كل ما يرتفع عند ارتفاع الآخر كان مرتفعاً بارتفاع الآخر، فان حركة اليد علة لحركة الخاتم وكل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر، فانك تعلم ان ارتفاع حركة اليد علة لارتفاع حركة الخاتم من غير عكس. واما ابطال ان لايكون الواحد منهما يؤثر فى الآخر،فلانه لو كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وعن كل ما افتقر اليه الآخر،امكن ان يوجد كل واحد منهما مع عدم الآخر،وقد ابطلناه. فبقى ان يكون لواحد منهما افتقار الى الآخر من غير دور . وطريقه ان توجد الهيولى عن سبب اصلى هو العقل الفعال، و عن معين وهو الاشكال الفلكية المتعاقبة المستلزمة للصور المتعاقبة. واذا اجتمع ذلك السبب الاصلى وذلك المعين تم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصيت هى ايضاً بالصورة. وهذا لايوجب الدور وان ماهية كل واحد منهما علة لتشخص الآخر.

المسئلة السابعه - فى احكام الاجسام وهى ثلاثه ف (ا) الجسم ينتهى ببسيط و هو قطعه والبسيط ينتهى بخط وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه . اقول: و هذا ينبهك على ان البسيط ليس هو نهاية الجسم بل شيء يحصل به نهاية الجسم، و كيف والبسيط والخط من مقولة الكم والنهاية من المضاف (ب) الجسم لما وجب ان يكون متناهياً امتنع ان ينفك فى الوجه الخارجى من السطح ، لكنه قد ينفك عنه فى الذهن. ولذلك فانا نفتقر فى اثبات كونه متناهياً الى برهان. واما السطح قد ينفك فى الخارج ايضاً عن وجود الخط . وذلك فى الكرة التى لايكون فيها حركة

ولا قطع ولاخط ، فاذاتحركت فقد حصل بالفعل المحور والقطبان والمنطقة و اما الخط فقد يوجد كمحيط الدائرة ولا نقط ، واما المركز فانما يوجد بالفعل عند ماتتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالعرض ، وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثين والثلث والربع وسائر مالايتناهى ، فكماان مقطع الثلثين غير موجود الا بالقوة فكذلك مقطع النصف. فاذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فالمراد وجودها بالقوة لابالفعل. (ج) لما عرفت ان النقطة نهاية الخط الذى هو نهاية السطح الذى هو نهاية الجسم، ثبت ان الجسم قبل السطح الذى هو قبل الخط الذى هو قبل النقطة ، واما الذى يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم، فهو التخييل. الاترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرضت لها ما تحركت فيه، فهو خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها.

المسئلة الثامنة - الخلاء محال، وبرهانه مبنى على مقدمات: الاول ان تداخل الابعاد محال، والدليل عليه انانشاهد انه لاينفذ جسم فى جسم، وهذا الامتناع للمقدارية لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض.

الثانيه ان الخلاء لو وجد لكان مقداراً، والدليل عليه ان الخلاء الذى بين الجدارين فى البيت اقل مما بين المدينتين وهو اقل مما بين السماء والارض، والنفى المحض لايكون مقداراً ممسوحاً، فالخلاء اذاً بعد مقدارى.

الثالثه ان وجود بعد قائم بنفسه مجرد عن المادة محال، والدليل عليه ماتقدم.

اذاثبت هذه المقدمات فنقول: الخلاء محال لوجهين: احدهما ان الخلاء لو ثبت لكان بعداً، والبعد لاينفذ فى البعد، وكان يجب ان لايحصل الجسم فيه.

والثانى انه لو كان بعداً كان مادياً وكان جسماً فالخلاء ملاء هذا خلف .

المسئلة التاسعة - الجهة شىء يكون مقصداً للمتحرك تارة وقهرياً له اخرى ويكون متعلق الاشارة. والنفى المحض لايمكن ان يكون كذلك فالجهة امر ثبوتى.

فان قيل ليس ان المتحرك من كيف الى كيف، يكون الكيف المتحرك اليه مقصداً له مع انه غير موجود . قلنا الفرق ظاهر، لان المتحرك الى الجهة ليس بجعله الجهة يتوخى تحصيل ذاتها بالحركة، بل مما يتوخى بلوغها والقرب منها بالحركة، بخلاف الحركة الى كيف، فان المتحرك الى كيف يحاول تحصيل ذلك الكيف. فثبت ان الجهة امر وجودى . فهى اما ان تكون من المعقولات التى لاوضع لها، فحينئذ لا تكون مقصداً للحركة ولا متعلقاً للاشارة، واما ان يكون لها وضع وحينئذ يجب ان يكون وضعها فى امتداد ماخذ الحركة والاشارة، والا فليست اليها اشارة. ثم هى اما ان تكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسمة، فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى نصفها ولم يقف فاما ان يقال انها تتحرك بعد الى الجهة او الى غير الجهة. فان كانت تتحرك الى الجهة فالجهة وراء المقسم. وان تحركت عن الجهة فالمقسم هو الجهة لا حد الجهة. فثبت ان الجهة حد فى الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة، فوجب ان تحرص على ان تعلم كيف تتحدد الامتدادات اطراف فى الطبع وما اسباب ذلك.

النمط الثانى

فى الجهات واجسامها الاولى والثانية والكلام مرتب على قسمين

المسئلة الاولى فى اثبات الفلك : اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل، والى جهات تتبدل بالعرض كاليمين والشمال. فلنتكلم فى ما لا يتبدل، فنقول: من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه لان الحدود المفترضة فى البعد المتشابه متشابهة والجهات مختلفة، والمتشابه ليس هو عين المختلف. بل هذه الجهات انما تتحدد بجسم، وذلك الجسم اما ان يكون واحداً او اكثر من واحد. لاجائز ان يقع بجسمين لانه ان كان احدهما محيطاً بالآخر دخل المحاط فى ذلك التأثير بالعرض، لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد باحاطته. والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشواً او خارجاً عنه خلاء او ملاء ، و

ان كان احدهما متبايناً عن الآخر كان لامحالة واقعاً على بعد معين من الاول، فكونه طالباً لذلك الحيز ليس الا ان ذلك الحيز امتاز عن غيره، فقد كان الحيز متحداً له لا به، فلابد لذلك التحدد من محدد سواه. وان كان الجسم المحدد واحداً فاما ان يعتبر من حيث انه واحداً ومن حيث انه يقتضي حالتين متقابلتين. والاول باطل لان المحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو مايليه، لكن في كل امتداد يحصل جهتان هما طرفان. وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق و اسفلهما اثنان. ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان التحدد لايحصل الا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين، ولا يحصل هذا المعنى الا اذ كان الجسم محيطا فيتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو المطلوب.

المسئلة الثانيه : في صفات الفلك : الصفة الاولى كل جسم يمكن ان يتحرك بالاستقامة فجهة حركته إما معه او قبله. فالمحدد قبل الجهة و كل ماهو قبل القبل وقبل المع فهو قبل فهذا المحدد متقدم في رتبة الوجود على وجود الاجسام المستقيمة الحركة. الصفة الثانية، محدد الجهات لايقبل الحركة المستقيمة، لانه ثبت انه قبل جميع الاجسام المستقيمة الحركة، والشيء لايكون قبل نفسه. الصفة الثالثة، محدد الجهات ان كان هو الفلك الاقصى لم يكن للمحدد موضع البتة، وان كان له وضع بالقياس الى ما هو فيه، وان كان هو الفلك الثامن او غيره من الافلاك مثلاً كان للمحدد موضع لايفارقه فيتحدد بالفلك الاقصى موضعه، ثم تتحدد به جهات الاجسام المستقيمة الحركة، و الاحتمال الاول اولى. الصفة الرابعة، المحدد لابد وان يكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديراً.

المسئلة الثالثة : في احكام كلية الاجسام فـ(ا) الجسم البسيط هو الذي طبع اي جزء فرض منه مساوياً لطبع كله، والمؤثر الواحد لايقتضي الا اثراً واحداً، فالجسم البسيط لايقتضي الا شيئاً غير مختلف. (ب) الجسم اذا فرضناه خالياً عن كل ما يمكن خلوه عنه فهناك لابد له من وضع معين وشكل معين، ففيه مبدأ يوجب ذلك.

فان قيل: جاز وقوع المدرة فى جانب معين من الارض من غير طبيعة توجب ذلك، فلم لا يجوز فى كلية الجسم مثله؟ قلنا اما وقوع الممكن من غير مرجح فمحال، واما تخصيص المدرة بجانب معين، فقد ذكرنا ان علة كل وضع حاصل فى الحال هو الوضع السابق لا الى اول. (ج): لما بينا ان لكل بسيط طبيعة تقتضى مكاناً معيناً، وثبت ان طبيعة البسيط واحد، وثبت ان مقتضى الواحد واحد؛ ثبت ان لكل بسيط مكاناً واحداً، وللمركب ما يقتضيه الغالب، فان لم يكن هناك غالب فمكانه ما اتفق حدوثه فيه، لان المحاذيات متساوية من الجوانب. والذى يكون كذلك وجب ان يبقى حيث هو. وثبت ان شكل كل بسيط هو الكرة والا لاختلف افعال القوة الواحدة فى المادة الواحدة.

المسئلة الرابعة: فى احكام الميل فـ(ا) الميل غير الحركة لان الزق المسكن تحت الماء قسراً، والثقيل المسكن فى الهواء قسراً نحس منهما الميل مع عدم الحركة. (ب) الميل قد يكون بالطبع سواء كان طبيعياً او اختياراً، وقد يكون بالقسر، وهو فيما اذا رميت بالمدرة الى فوق، فان الرامى فعل فيه ميلاً قسرياً ابطل ما كان فيه من الميل الطبيعى ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء لما كان فيه من البرد الطبيعى. (ج) اذا كان الجسم فى حيزه الطبيعى مثل ان يكون مركز ثقل المدرة منطبقاً على مركز العالم لم يكن فيه ميل لانه يميل اليه لا عنه. (د) كلما كان الميل الطبيعى اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى، وكانت الحركة بالميل القسرى افتر وأبطأ. (ه) الجسم الذى لا يكون فيه ميل ولا مبدأ ميل استحال ان يقبل ميلاً قسرياً، وذلك لان الحركة الحاصلة عن الميل القسرى الذى لا يكون معارضاً بالميل الطبيعى، اما ان يقع فى زمان او لا يقع فى زمان، وهما محالان. فكان ذلك محالاً. وانما قلنا انه يستحيل وقوعها فى زمان لانها لو وقعت فى زمان لكان لذلك الزمان الى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المعاوق نسبة، فلنفرض معاوقاً آخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبتها نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل القسرى، فيلزم ان يكون زمان حركة ذى الميل الضعيف مساوياً لزمان عديم الميل، فيكون

الشيء مع العائق كهو لا مع العائق هذا خلف . وانما قلنا انه يمتنع وقوعها لا في زمان، لان كل حركة فعلى مسافة منقسمة، فيكون زمان قطع نصفها قبل زمان قطع كلها. فثبت انه يستحيل وقوع هذه الحركة لا في زمان. واعلم: ان هذه الحجة ضعيفة، وذلك لان الحركة من حيث انها حركة تستدعي قدراً من الزمان، فايضاً سبب المعاوق يستدعي قدراً آخر من الزمان فالحركة الخالية عن المعاوق لا يحصل لها من الزمان الا القدر الذي تستحقه بسبب كونها حركة . والحركة المقرونة بالمعاوق الضعيف يحصل لها ذلك الزمان وجزء آخر صغير نسبته الى الزمان الذي استحقته المعاوقة القوية نسبة المعاوقين، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور.

المسئلة الخامسة : في ذكر بقية صفات الفلك . الصفة الاولى، محدد الجهات بسيط ، اذ لو كان مركباً لصح عليه الانحلال الذي هو الحركة المستقيمة، لكنه محال، فكونه مركباً محال . الصفة الثانية انه يقبل الحركة لان جميع الاجزاء المفترضة فيها متشابهة، فلا يمتنع وقوع كل جزء منهما على الوضع الذي وقع عليه الجزء الآخر، فالنقلة عليها جائزة فالميل في طباعها واجب، وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع، ففيه ميل مستدير. وهذا ضعيف لانه يقتضي امتناع حركة الفلك، لان العلة التي ذكرتموها تقتضي حركة الفلك من الشمال الى الجنوب وبالعكس، وبالجملة فلا سمت ولا جهة الا وما ذكرتموه يقتضي كون الفلك متحركاً اليه. واذا تعارضت تلك الموجبات المتساوية وجب امتناع الحركة عليه . الصفة الثالثة ، هذا التبدل الممكن ليس بالنسبة الى شيء من خارج لانه ليس خارجاً عنه جسم فهو اذاً بالنسبة الى جسم داخل فيه. وذلك الداخل يمتنع ان يكون متحركا لان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك، فيجب ان يكون عند ساكن وهو الارض . الصفة الرابعة ، كل ما يقبل السكون يقبل الحركة المستقيمة لانه عند السكون ان حدث في غير مكانه الطبيعي انتقل بالاستقامة الى مكانه الطبيعي.[1]

١ــ نسخة : وان حدث في مكانه الطبيعي.

فهذا انما يتم لو كان قبل حدوث تلك الصورة حاصلاً فى ذلك المكان، لكنه كان قبل حصول هذه الصورة فيه موصوفاً بصفة اخرى، وكان حينئذ غريبا فى ذلك المكان، لان المكان الواحد لايستحقه بالطبع جسمان مختلفان، وحين حصل ذلك الغريب فيه كان قد اخرج الجسم الملائم لذلك المكان، فكان فى طبع ذلك الجسم مبدأ للغير بالانتقال الى ذلك المكان، لكن ذلك الجسم الذى كان ملائماً له فى ذلك الوقت غير موافق لهذا الجسم الذى يكون الآن فيه، لان الوقت الواحد لايلائمه جسمان مختلفان، فاذاً فى طبع هذا الجسم الذى تكون الآن مبدأ الحركة بالاستقامة، فثبت ان كل كائن فاسد ففيه مبدأ حركة مستقيمة. لكن المحدد يمتنع ان يكون لها مبدأ حركة مستقيمة، لأنا بينا انه حصل فيه مبدأ حركة مستديرة ويستحيل ان يحصل فى الجسم الواحد مبدء حركة مستقيمة ومستديرة معاً، لان الطبيعة الواحد لاتقتضى توجيهاً الى شىء وصرفاً عنه وهذا ضعيف، لاحتمال ان تقتضى الطبيعة الواحدة اثرين متضادين بشرطين مختلفين، كما يقولون ان الطبيعة تقتضى الحركة والسكون بشرطين . اذا لاحت المقدمات فتقول : اذا كان المحدد كائناً فاسداً كان فيه مبدأ ميل مستقيم، لكن هذا محال فذاك محال، فاذاً ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه، بل ان كان له كون وفساد فعن عدم . الصفة الخامسة ، المحدد لايقبل الخرق، لان الخرق لايتم بحركة مستقيمة ولايقبل النمو، لانه لايتم الا بالحركة المستقيمة . الصفة السادسة، الافلاك بسائط فلو كانت حارة او باردة لكانت تلك الكيفيات فى غاية القوة والعناصر فيما بينهما كالقطرة فى البحور وكانت تحترق او تنجمد .

القسم الثانى فى العنصريات وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى : الاجسام العنصرية تجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل، لكنا اذا فتشنا وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد. وايضاً فهذه الاجسام اما ان يسهل تفرقها و اتصالها فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة ، فهذه الاجسام

العنصرية بسائطها ومركباتها لاتنفك عن هذه الاربعة ، فالجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض.

المسئلة الثانية : فى صفات هذه العناصر: الصفة الاولى هذه الاجسام متخالفة بالصور الطبيعية والدليل عليه ان النار لاتستقر حيث يستقر فيه الهواء و بالعكس، واختلاف الآثار يدل على اختلاف ماهيات المؤثرات .

فان قيل : لم لايجوز ان يقال : الكل يطلب المركز الاان الا ثقل ينزل فينضغط الالطف فيطفو. الجواب لو كان كذلك لكان الصعود قسرياً لكن الجسم كلما كان اعظم كانت الحركة القسرية اضعف فكان يلزم ان يكون الهواء كلما كان اعظم كان صعوده ابطأ، ومعلوم ان ذلك باطل. الصفة الثانية، الهواء ينقلب ماء وذلك كما اذا برد الاناء بالجمد فيجتمع على طرفه قطرات من الماء كلما لقطته مد الى أى حد شئت، وليس ذلك على سبيل الرشح لان تلك القطرات قد تجتمع فوق الموضع الملاقى للجمد، ولان الرشح بالماء الحار اليق، مع ان هذه الحالة لاتحصل عند مايجعل فى الكوز ماء حار. وايضاً قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيتجمد سحاباً ماطراً فهو هواء انعقد ماء ، والهواء قد ينقلب ناراً وذلك كما تتولد النار من النفخ القوى، وقد تنقلب الارض ماء كما تحل الاجساد الصلبة الحجريه مياها سيالة. واذا ثبت ان الارض تنقلب ماء والماء هواء والهواء ناراً ثبت ان لهذه الاربعة هيولى مشتركة وان الكون و الفساد على كلها جائز . الصفة الثالثة، هذه الاربعة هى الاركان الاول لعالمنا هذا، فالنار خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق والارض ثقيل مطلق والهواء خفيف لا باطلاق والماء ثقيل لا بالاطلاق. وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه . الصفة الرابعة، هذه الاربعة هى الاسطقسات للاجسام المركبة التى فى هذا العالم، وانما عرف ذلك بتركب هذه المركبات عنها وانحلالها اليها. ثم هذه المركبات انما تتولد عنها لحصول أمزجة تقع فيها على نسب

مختلفة وتكون تلك الامزجة معدة لتلك المواد لقبول صور مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان . الصفة الخامسة، ان لكل واحد من هذه الاربعة صور مقومة منها تنبعث كيفية المحسوسة ويدل عليه امور: واحدها ان تلك الكيفيات قد لاتبقى حال بقاء الصورة المقومة للماهية مثل مايعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والميعان، مع ان المائية محفوظة والباقى غير الزائل. وثانيها ان الصورة المقومة لا تقبل الاشد والاضعف وهذه الكيفيات تقبلها. وثالثها ان هذه الصور مقومات للهيولى والكيفيات اعراض والاعراض لو احق . ورابعها ان حركاتها وسكناتها بالطبع منبعثة من قوى خفية فيها فلتكن تلك القوى مبادىء ايضاً لهذه الكيفيات. وخامسها انها اذا امتزجت انكسرت سورة كل واحد منها بالآخر، فالكاسر لسورة كل واحد من تلك الكيفيات اما ان يكون سورة كيفية الآخر او شيء آخر، والاول باطل، لان الانكسارين اما ان يوجدا معاً اولا معاً، فان وجدا معاً فلابد من وجود الكاسرين حال حصول الانكسار، فيلزم ان يحصل سورتهما معاً حال انكسار سورتهما معا وهو محال، وان. وجدا على التعاقب فهو محال لان المنكسر لايعود كاسراً لكاسره ، ولما بطل ذلك ثبت ان الكاسر لسورة كل واحد منهما ليس هو سورة الآخر، بل طبيعته المقومة. فالصورة النارية تكسر من برد الماء ورطوبته . والصورة المائية تكسر من حر النار ويبسها. وعند حصول هذه الحالة يحصل المزاج وذلك يدل على ان الصورة المقومة غير هذه الكيفية . الصفة السادسة، قد عرفت ان القول بالمزاج انما يصح لو ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة يقبل الانكسار فى كيفيته مع بقاء صورته النوعية . وقد احتجوا على ذلك بما نرى ان الماء يتسخن مع بقاء صورته . والشيخ روى عن منكر الاستحالة فى دفع ذلك وجهين: الاول ان الماء يسخن لانه نفذت فيه اجزاء نارية. ثم انه ابطل ذلك من وجوه : احدها ان المحكوك والمخضخض قد يحمى من غير اجزاء نارية غريبة اليها . وثانيها لو كان كذلك لكان الاناء الذى فيه يسخن الماء كلما كان اشد استحصافاً كان تسخن الماء اقل لكنه بالضد منه . وثالثها ان القماقم الصياحة اذا

انبسقت خرجت منها نارة كثيرة. ورابعها ان ما بال الجمد يبرد مافوقه مع ان النار من اجزائه لا تصعد لثقله. الثانى، قالوا لم لا يجوز ان يقال كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء فبرزت عند تسخنه. ثم انه ابطل ذلك بانه من المحال ان يقال جميع الشعل المنفصلة عند احتراق الحطب وجميع النارية السارية فى الجمرة الباقية منه كان موجوداً قبل الاحتراق مع انه لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر. وهيهنا احتمال ثالث لابد من دفعه ليتم ذلك البرهان وهو ان يقال: لم لا يجوز ان يقال انقلب بعض اجزاء الماء ناراً واختلطت تلك الاجزاء بالاجزاء المائية فلا جرم صار سخينا. وهذا القائل سلم الكون ومنع من الاستحالة ولم يسلم انه حاصل فى كل الماء بعض السخونة، بل قال حصل فى بعض الماء كل السخونة. الجواب انه لو كان كذلك لكان الجانب الذى ينقلب الماء فيه ناراً يكون فى غاية السخونه والجانب الآخر بخلافه، لكنا لا نجد الامر كذلك فانا نجد كل الماء يحصل فيه بعض السخونة اولاً فاولاً ولا نجد بعض جوانب الماء تحصل فيه كل السخونة دفعة، فيثبت بما ذكرنا ان الماء يقبل الاستحالة فى التبرد. واعلم: ان الشيخ وغيره اكتفوا بهذا القدر فى اثبات المزاج. وهو باطل، لانا لما قلنا المزاج عبارة عن انكسار كيفيات هذه العناصر بعضها ببعض افتقرنا الى بيان ان مع بقاء صورة النارية تقبل الانكسار فى حره ويبسه وان الهواء مع بقاء صورة الهوائية يقبل الانكسار فى لطافته. لست اقول: ذلك الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الابخرة والادخنة به وان الارض مع بقاء صورة العرضية تقبل الانكسار فى كثافته، لست اقول: ذلك، الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الاجزاء المائية، وان احداً لم يتعرض لاثبات ذلك وحينئذ لا يكون القول بصحة المزاج يقيناً برهانياً. الصفة السابعة، النار الصرفة غير ملونة ولا مضيئة، بل الضوء انما يحصل فيها اذا تعلقت بشىء ارضى ينفعل عنها. والدليل على انها غير ملونة ان اصول الشعل حيث تكون النار قوية هى شفافة، ولا يمكن ان يقال ذلك التشفيف لقلة اجزاء النارية هناك، لان ذلك

الموضع هو المنبع لتولد النيران فتكون اجزاء النارية هناك اكثر ، فثبت ان النار البسيطة شفافة كالهواء ، فاذا استحال اليها النار المركبة التى تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت واما سبب انطفاء النار عندنافامران : احدهما وهو السبب الاكثر استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية دخاناً . والثانى وهوالاقلى ماذكرنا فى الشهب بانها تصير ناراً خالصة فصارت شفافة فظن انها طفئت.

تنبيه : انظر الى حكمة الصانع: بدأ بخلق الاصول اولا ثم خلق منها امزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل احرج الامزجة عن الاعتدال لاحرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال مزاج الانسان لتستولد نفسه الناطقة.

النمط الثالث

فى النفس الارضية والسماوية والكلام فيه على اقسام

تنبيه : المشار اليه بقولى انا ليس بجسم لوجهين : الاول ان جميع الاجزاء البدينة فى النمو والذبول، والمشار اليه بقولى انا باق فى الاحوال كلها، والباقى لغير الباقى. الثانى انى قد اكون مدركاً للمشار اليه بقولى: انا، حال ما اكون غافلاً عن جميع اعضائى الظاهرة والباطنة،فانى حال ما اكون مهتم القلب بمهم اقول: انا افعل كذا وانا ابصر وانا اسمع، واناجزء من هذه القضية، فالمفهوم من انا حاضر لى فى ذلك الوقت، مع انى فى ذلك الوقت اكون غافلاً عن جميع اعضائى،والمشعور به غير ما هوغير مشعور به. فانا مغاير لهذه الاعضاء . وان شئت امكنك ان تجعل هذا برهاناً على ان النفس غير متحيزة، لانى قد اكون شاعرا بمسمى انا حال ما اكون غافلاً عن الجسم. فانا وجب ان لايكون جسماً . فان قيل قد اكون شاعرا بمسمى انا حال ما اكون غافلاً عن النفس، فانا مغاير للنفس . قلت: النفس لامعنى لها الا المشار اليه بقولى انا، فيستحيل ان اكون عالماً بهذا المشار اليه حال ما اكون غير عالم بالنفس، بل النفس لها لازم سلبى، وهى انها ليست بمتحيزه، ولاحالة فى المتحيز. ولابد فى ان تكون ماهية معلومة مع انه يكون بعض لوازمها مجهولاً. وليس لاحد ان يقول : فلم

لايجوز ان تكون الجسمية لازمة للمشار اليه بقولى انا، فيكون ذلك المشار اليه معلوماً والجسمية مجهولة، لان على هذا التقدير تصير الجسمية حالة فى محل. وذلك محال لان محل الجسمية ان كان مشاراً اليه كان محل الجسمية جسماً فيفتقر الى محل آخر، وان لم يكن مشاراً اليه لم يكن مختصاً البتة بمكان وجهة، فالجسمية المختصة بالمكان والجهة يمتنع ان تكون حالة فى الشىء الذى لايكون مختصاً بمكان وجهة اصلاً. فثبت ان الجسم ذات غير حال فى محل فلو كان المشار اليه بقولى جسماً لكان عينه لا انه يكون ملزوماً له. فكان يمتنع فى الشاعر بمسمى انا ان يكون غافلاً عن الجسم. بخلاف سلب الجسم والحلول فى الجسم، فانه سلب فيكون مغايراً لحقيقة ماهو المشار اليه بقولى انا، ولايمتنع ان يكون الملزوم مشعوراً به واللازم مغفولا عنه.

اشارة: الانسان يتحرك بشىء غير جسميته التى تغيره وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه حال حركته فى جهة حركته كما فى الاعياء، بل فى نفس حركته كما عند الرعشة. وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته، لان المدرك ان كان مثلاً له لم يدركه لان المزاج لايدرك الشبيه. وان كان مخالفاً له فاذا وصل اليه تأثر كل واحد منهما عن الآخر، وعند التأثير لابد وان تزول الكيفية المزاجية الاولى وتحدث كيفية اخرى، فاما الزائلة فلا تدرك لانها عدمت، واما الحادثة فلا تدرك لانها مثل ذلك الواصل. برهان آخر: وهو ان المزاج كيفية تابعة لامتزاج اضداد متنازعة الى الانفكاك. و علة الامتزاج قبل الامتزاج والقبل لايكون بعد. فان قيل ألستم تقولون ان النفس انما تحدث عن واهب الصور بعد حدوث المزاج، فيلزمكم هذا الاشكال. قلنا نفس الالوان هى التى تقهر تلك الاجزاء على الاجتماع، وحينئذ تحدث الكيفية المسماة بالمزاج فتحدث النفس بعد ذلك، ثم ان تلك النفس تحفظ تلك الاجزاء على ذلك الاجتماع الاول.

اشارة: لاشك ان المشار اليه بقولى انا واحد، وقد دللنا على انه ليس بجسم ولامزاج، وظاهر انه ليس عرضاً آخر. فثبت ان النفس ليس بجسم ولاحال فى الجسم،

الا ان لها تعلقاً قوياً شبيهاً بالعشق الشديد بهذا البدن، وبسبب ذلك التعلق القوى تارة تصعد الآثار من البدن الى النفس، كمن يواظب على افعال بدينة فتحصل منها هيئة قوية فى النفس، وتارة تنزل الآثار من النفس الى البدن كمن يتفكر فى عظمة الله تعالى فانه يقشعر جلده. ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف. ولو لاذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض.

القسم الثانى فيما يتعلق بالقوة المدركة التى للنفس

اشارة : الادراك عبارة عن حضور صورة المشعور به فى الشاعر، والدليل عليه انا نستحضر فى عقولنا اوخيالنا صوراً نشاهدها بعقولنا ونميزها عن غيرها، فهى لا تكون نفساً محضاً، واذليست موجودة فى الخارج فلابد وان تكون فى النفس.

اشارة : الادراك اما ان يكون ادراك الجزئى اوادراك الكلى. وادراك الجزئى قد يكون بحيث يتوقف على وجوده فى الخارج وهوالحس، وقد لايتوقف وهوالخيال. وادراك الكلى هو ان الاشخاص الانسانية متساوية فى مسمى الانسانية، ومتباينة بامور زائدة عليها، كالطول والقصر والشكل واللون، وما به المشاركة غير ما به المخالفة. فالانسانية من حيث هى هى هوالمسمى تكون امرا مغايراً لهذه الزوائد. فادراكها من هى هى هوالمسمى بالادراك العقلى الكلى. والذى يقال من انه يحصل فى النفس صورة مجردة فضعيف، لان تلك الصورة عرض شخصى حال فى نفس شخصية مقارنة لاعراض كثيرة فكيف، يقال فيها انها مجردة؟

اشارة : القوى الباطنة اما ان تكون مدركة او متصرفة. اما المدركة فاما ان تكون مدركة للصور، وهى الحس المشترك وخزانته الخيال. او مدركة للمعانى الجزئية القائمة بالاشخاص الجسمانية كعداوة هذا الحيوان وصداقة ذلك، وهوالمسمى بالوهم وخزانته الحافظة، واما المتصرفة فهى القوة التى ان استعملتها النفس الانسانية سميت مفكرة، وهى التى تركب الصور بعضها مع البعض وتركب المعانى بعضها مع البعض وتركب الصور مع المعانى. فهذا مجموع القوى الباطنة. احتجوا على

اثبات الحس المشترك بوجهين : الاول انك تبصر القطرة النازلة خطاً نازلاً مستقيماً، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً، و كونه كذلك غير موجود فى الخارج، وليس ايضاً موجوداً فى البصر، لان البصر لايدرك الا الموجود فى الخارج، فلابد من قوة اخرى وراء الحواس الظاهرة يرتسم فيها تلك الصورة ، وهذا ضعيف لوجوه : الاول لم لايجوز ان يقال يرتسم ذلك الشكل فى الهواء بخطه ثم يزول، فانكم ما ذكرتم دليلاً على بطلان ذلك ؛ بل هذا اولى مما ذكرتم، لانه لو جاز ان يشاهد الانسان ما لا وجود له فى الخارج تعذر عليه الجزم بوجود المشاهدات ولزمت السفسطة . والثانى لم لايجوز ان يكون محل ذلك الارتسام هو البصر، فانه اذا جاز ما ذكرتم فى تلك القوة فلم لايجوز مثله فى البصر. والثالث لم لايجوز ان يكون محل تلك الصورة هو النفس، فانا سنقيم الدلالة على ان النفس تدرك الجزئيات .

الحجة الثانية : قالوا انا يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم، والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما، لانه يمكننا ان نحكم على هذين الشيئين بانه انسان، والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليها، لكن مدرك الانسان وهو كلى هو النفس فمدرك هذا الشخص وهو جزئى هو النفس. فالنفس مدرك للجزئيات. واذا كان كذلك فلم لايجوز فيما ذكرتم ان يكون ذلك القاضى هو النفس .

واحتجوا على وجود القوة المتوهمة بان الحيوانات ناطقها و غير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس، وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس، فعندك قوة هذا شأنها. وهذا ضعيف لان هذه القوة اما ان تدرك العداوة او عداوة فى هذه الصورة. اما الاول فهو امر كلى ومدركه هو النفس. واما الثانى فانه يقتضى ان يكون مدرك تلك العداوة مدركا لتلك الصورة، واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يكون مدرك هذه المعانى هو القوة التى كانت مدركة لتلك الصور. واحتجوا على اثبات الحافظة

بان عندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم انها غير الحافظة للصور . واحتجوا على المفكرة بان لها قوة من شأنها ان تركب وتفصل مايأتيها من الصور المأخوذة من الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب الصور ايضاً بالمعانى وتفصلها عنه. والقوة الواحدة لاتكون مدركة وفاعلة فلابد و ان يكون هذا الفعل بغير تلك القوى المدركة . وهذا ضعيف لان هذه القوة ان لم تكن مدركة لهذه الصورة والمعانى فكيف تتصرف فيها، وان كانت مدركة فقد جوزتم كون هذه القوة مدركة وفاعلة . والذى نذهب اليه : ان المدرك لكل[1] هذه المدركات كان هو النفس، اما المحسوسات فلانا نحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم، والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما، فلابد من شىء واحد مدرك لجميع المحسوسات. وايضاً فانا نحكم بان هذا المحسوس هو ذلك المتخيل فلابد من شىء واحد يجتمع عنده الاحساس والتخيل. وايضاً فنحكم بان هذا عدو و ذلك صديق، فلابد من شىء واحد تجتمع فيه الصورة الجزئية والمعانى الجزئية. و ايضاً فعندنا قوة تتصرف فى هذه الصور والمعانى بالتركيب والتحليل، فلابد من شىء واحد تجتمع عنده الصور والمعانى. فثبت ان الاحوال التى وزعوها على القوى الخمسة الباطنة مجموعة عند حاكم واحد. وايضاً فانا نحكم بان هذا الشخص انسان وليس بفرس، فلابد من شىء واحد. يحضر عنده ادراك هذا الشخص وهو جزئى وادراك الانسان والفرس وهو كلى. لكن مدرك الكلى هو النفس، فمدرك جميع الجزئيات هو النفس. واحتجوا بان الشواهد الطبية دلت على ان الآفة اذا وقعت فى البطن المقدم من الدماغ فسد التخيل، وان وقعت فى البطن الاوسط فسد التفكر، وان وقعت فى البطن المؤخر فسد التذكر. فدل على ان هذه القوى حالة فى هذه البطون . الجواب لم لا يجوز ان تكون الارواح المحسوسة والمصبوبة فى هذه البطون. آلات للنفس فى هذه الافعال ، فعند اختلالها اختل العقل لاختلال الآلة لا لاختلال الفاعل.

١ــ نسخة : لجميع هذه الادراكات.

اشارة : النفس الانسانية لها قوتان عاملة، وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن. وعاقلة ولها مراتب: فأو لها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية، وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى. وثانيها ان تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهى العقل بالملكة، وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها الى المطالب. وثالثها ان يحصل الانتقال من تلك المبادىء الى المطالب الفكرية البرهانية الا ان تلك الصور لاتكون حاضرة بالفعل بل تكون بحيث اذا شاء الانسان ان يستحضرها فعل ذلك، وهذه المرتبة هى العقل بالفعل. و رابعها ان تكون تلك الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر اليها صاحبها وهى المسماة بالعقل المستفاد.

تنبيه : الفكرة حركة ما للنفس فى المعانى مستغنية بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط . اقول: هذا الكلام ضعيف لثلاثة اوجه:

الاول انه لامعنى لحركة النفس فى المعانى الا كونها طالبة للحد الاوسط فيصير ذكر هذه الحركة عبثاً . الثانى ان قوله مستغنية بالتخيل ضعيف ، لان عنده التخيل لايقوى الا على ادراك الجزئيات، والحد والبرهان انما يكون على الكليات فأى معونة تكون للتخيل فى الفكرة. الثالث ان طلب الشىء انما يمكن ان لو كان المطلوب مشعوراً به، والحد الاوسط الذى جعل مطلوباً ان كان مشعوراً به فهو حاضر فكيف يمكن طلب الحاضر، وان لم يكن مشعورا به فكيف يمكن طلبه . قال: واما الحدس فهو ان يحضر الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب شوق وطلب من غير حركة واما من غير شوق ولاحركة، ثم يحضر معه فى الذهن ماهو وسط له.

اشارة : القوة القدسية هى النفس التى تكون شديدة القوة على الانتقال من المبادىء الى المطالب بحسب الكمية وبحسب الكيفية . واحتج فى الكتاب على تجويزه بوجهين : الاول الكياسة والبلادة مختلفة فكما ينتهى فى طرف النقصان الى من يكون غاية فى البلادة، لم يبعد ان يترقى فى طرف الكمال الى من يكون

غاية فى الذكاء. الثانى أنا اذا ادركنا صورة عقلية ثم نسيناها، فاما ان يقال ان تلك الصورة بعد النسيان حاضرة فى نفوسنا او غير حاضرة. والاول باطل، لانها لو كانت حاضرة فى نفوسنا لكانت مشعوراً بها، لانه لا معنى للشعور الا نفس ذلك الحضور. فثبت ان تلك الصور العقلية قد زالت عن النفس عند النسيان. ثم اما ان يقال ان للنفس شيئاً كالخزانة تتحفظ فيها الصورة المنسية كالخيال بالنسبة الى الحس المشترك، وهو محال، لان النفس جوهر مجرد فلا يمكن ان ينقسم الى قسمين يكون احدهما مدركاً والثانى خزانة، فلم يبق الا ان يقال ان هيهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، فاذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد، واذا أعرضت النفس الى ما يلى العالم الحسى او الى صورة اخرى انمحت الصورة التى كانت متمثلة او لا، وكان المرآة التى كانت تحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى الحس والى شىء آخر من امور القدس، وهذا انما يكون ايضاً اذا اكتسب تلك الاتصال.

اشارة : القوة على هذا الاتصال منها بعيدة وهو العقل الهيولانى. ومنها قوة كاسبة وهى العقل بالملكة. ومنها قوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل. واما الاتصال التام فهو العقل المستفاد.

اشارة : ومما يدل على ان النفس ليست متحيزة ولا حالة فى المتحيز، ان كل جسم وكل حال فى الجسم منقسم، والنفس ليست منقسمة، فالنفس ليست بمتحيزة ولا حالة فى المتحيز. اما ان كل جسم منقسم فلما ذكرناه فى نفى الجوهر الفرد. واما ان كل حال فى المتحيز منقسم فلان كل متحيز لما كان منقسماً بالقوة ثم حل فيه شىء فاما ان يكون الحال منه فى احد الجانبين عين الحال منه فى الجانب الآخر فيكون الشىء الواحد حالاً فى محلين، وهو محال. او غيره فيلزم حينئذ انقسام الحال لانقسام محله، فان نقضوه بالوحدة والنقطة والاضافات منعنا من كونها اموراً وجودية. وانما

قلنا ان النفس غير منقسمة، لان هيهنا معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون محل ذلك العلم وهو النفس غير منقسم . وانما قلنا ان ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين : الاول ان ذات الله غير منقسمة . الثانى ان هيهنا معلومات فهى ان كانت بسائط كان كل واحد من تلك البسائط غير منقسم، وان كانت مركبة فكل مركب لابد فيه من بسيط. فثبت انه لابد على كل حال من معلومات غير منقسمة. وانما قلنا ان العلم بمثل هذه المعلومات غير منقسم، لانه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او لايكون، فان كان الاول لزم ان يكون بعض الشيء مساوياً لكله فى الماهية هذا خلف . فان قلت: لامتناع فى كون الجزء مساوياً لكل من بعض الوجوه اذا كانا مختلفين من وجه آخر، فلم لايجوز ان يكون العلم بالشيء وان كان جزؤه مساوياً له فى كونه علماً بذلك الشيء الا انه يخالفه من وجه آخر . قلت: لانه لا ماهية للعلم بذلك المعلوم الا مجرد كونه علماً ، فان كان هناك مفهوم زائد على ذلك كان ذلك المفهوم خارجاً عن كونه علماً بذلك الشيء، و اذا ثبت انه لاحقيقة للعلم بذلك الشيء سوى كونه علماً بذلك الشيء، فان كان جزؤه ايضاً علما بذلك الشيء لزم كون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه وهو محال. واما ان لم يكن واحد من جزئيه علما بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين اما ان لايحدث زائد فحينئذ لايكون ذلك المجموع ولاجزؤه العلم بذلك الشيء علماً بذلك الشيء. واما ان يحدث فحينئذ ينتقل الكلام الى تلك الكيفية الزائدة، فان كانت منقسمة عاد التقسيم الاول فيه وهو محال. وان لم تكن منقسمة حصل المقصود من ان العلم بما لايكون منقسماً وجب ان لايكون منقسماً .

واما بيان ان العلم لما لم يكن منقسماً وجب ان لايكون العالم منقسما، فلما بينا ان المحل متى كان منقسماً كان الحال منقسماً. فثبت ان النفس غير منقسمة وثبت ان كل متحيز وكل حال فى المتحيز منقسم، فيلزم ان لاتكون النفس متحيزة ولا حالة فى المتحيز.

اشارة : يدعى ان كل مجرد لذاته فانه يعقل جميع مايغايره من المعقولات، و متى كان كذلك وجب ان يعقل ذاته . اما الاول فلان كل مجرد فانه يمكن ان يصير معقولاً مع جميع المعقولات، لكن التعقل لايحصل الا عند حضور ماهية المعقول فى العاقل، فاذا صار هو مع غيره معقولاً فقد تقاربت ماهيتها فى العقل، فاذاً لامانع فى ماهية ذلك المجرد ان تقارنها ماهيات سائر المعقولات، فاذا كان لامعنى للتعقل الا هذه المقارنة، فهو حال كونه موجوداً فى الخارج لايمتنع عليه تعقل سائر الماهيات. لكن كل مجرد فان كل ما لايمتنع حصوله له فانه يجب حصوله له، فاذاً كل مجرد فانه يجب ان يعقل جميع المعقولات. وانما قلنا ان كل من يعقل غيره فانه يعقل ذاته، لان كل من يعقل غيره فانه يمكنه ان يعقل كونه عاقلاً لغيره و كل من عقل كونه عاقلاً لغيره فانه يعقل لامحاله ذاته، فاذاً كل من يعقل غيره فانه يمكنه ان يعقل ذاته و كل مجرد فان كل ما يمكن ان يحصل يجب ان يحصل له، فثبت ان كل مجرد فانه يجب ان يعقل غيره ويعقل نفسه . و هيهنا سؤالان : الاول: ان لزم من صحة المقارنة على الماهية حال كونها معقولة صحة المقارنة عليها حال كونها خارجية لزم من صحة كون الماهية عاقلة حال كونها فى الخارج صحة كونها عاقلة حال كونها فى الذهن، فيلزم ان تكون الصورة الحالة فى العقل عاقلة وهو محال . والجواب: العاقل هو الذى تحل فيه الصورة المجردة، فاذا بينا ان المجرد لايمتنع ان يكون كذلك ثبت انه لا يمتنع ان يكون عاقلاً، اما الصورة العقلية فانه يمتنع ان يحل فيها صورة عقلية فلا جرم امتنع كونها عاقلة. السؤال الثانى: هب ان المجرد حال كونه موجوداً فى الخارج لامانع له بحسب ماهيته النوعيه عن العاقليه، لكن لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز هو غير الصورة العقليه فيكون مانعاً عن المقارنة . الجواب ان كان استعداد تلك الماهية لتلك المقارنة من لوازم الماهية فقد زال السؤال، وان كانت الماهية انما تكتسب ذلك الاستعداد عند الارتسام فى العقل فحينئذ لايحصل استعداد المقارنة الا عند حصول المقارنة، فيلزم ان لايحصل الاستعداد مع ان ذلك الشيء قد حدث

ويكون حصول الاستعداد متأخراً عن حدوث الشيء وكل ذلك محال.

القسم الثالث

في البحث عما يتعلق بالقوة المتحركة النفسانية

اشارة : اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال الى المشابهة فيصير بدلاً لما يتحلل أو يكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق او ليختزل من ذلك مايجعل مادة لشخص آخر، وهذه ثلاثة افعال لثلاثة قوى : او لها الغاذية ، وتجذبها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمها الهاضمة المهرية والدافعة للثقل . والثانية القوة المنمية الى كمال النشوء والانماء غير الأسمان . والثالثة المولدة للمثل وهي انما تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما، لكن النامية تقف اولاً ثم تبقى المولدة مدة فتقف ايضاً وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل.

اشارة : واما الحركات الاختيارية فمبدأها القريب القوى المنبثة في العضل، و تلك القوى انما تؤثر في التحريك عند حصول الاجماع والعزم والارادة، وذلك الاجماع والعزم انما يحصل عند انبعاث القوة الغضبية للدفع او الشهوانية للجذب، وهما انما تنبعثان عن خيال او وهم او عقل بان ذلك الفعل نافع اوضار .

اشارة : الجسم الذي في طبعه ميل مستدير فان حركته ليست طبيعية، والا لكان بحركته يميل بالطبع عما اليه يميل بالطبع، وذلك محال، لان المطلوب بالطبع لايكون مهروباً بالطبع ولا قسرية. فوجب ان تكون ارادية، ولا يمتنع في المطلوب بالارادة ان يصير مهروباً منه بالارادة ، و ذلك عند تصور غرض ما يوجب اختلاف الماهيات .

اشارة : ليس غرض الجسم الاول من الحركة، نفس الحركة لانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية بل لابد من غرض آخر. ويجب ان يكون حصول ذلك الغرض له أولى من لاحصوله له، لكن لم يبق فيه شيء من الكمالات اللائقة بالقوة

الا الوضع، وليس ذلك وضعاً معيناً، والا لكان اذا وصل اليه وقف، بل وضع كلى، فاذاً غرضه كلى، والغرض الكلى يستدعى العلم الكلى، وذلك للنفس المجردة، فنفس السماء مجردة غير جسمانية.

تنبيه : الارادة الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات بالسوية، فلو وقع نسبتها الى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، فالحركة السماوية لما كانت جزئية فلابد فيها من ارادة جزئية منبعثة من تصورات جزئية تابعة لتلك الارادة الكلية المنبعثة من تلك التصورات الكلية.

واعلم ان هذا على قولنا سهل، فانا لما جوزنا كون النفس مدركة للجزئيات قلنا النفس الفلكية المجردة لها تصورات كلية مستتبعة لارادة كلية، ولها ايضاً تصورات جزئية مستتبعة لارادة جزئية، بل هذا يشكل على الشيخ، فان صاحب التصور الكلى والارادة الكلية شيء وصاحب التصور الجزئى والارادة الجزئية شيء آخر، ولا شعور لكل واحد منهما بما عند الآخر، فكيف تصير تلك الارادة الكلية مستتبعة لتلك الارادة الجزئية، واما الشيء الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته فموعد بيانه بعد مانحن فيه.

اشارة : لايمكن ان يتحرك متحرك ارادى الا لطلب يكون ذلك الشيء المطالب أولى واحسن من ان لايكون: اما بالحقيقة، واما بالظن، واما بالتخيل العبثى، فان فيه ضرباً خفياً من اللذة. واما الساهى والنائم فانما يفعل لانه يتخيل لذة ما او تبديل حالة مملوئة او ازالة وصب او يكون ذلك الفعل كالضرورى وهو التنفس، اويصير كالضرورى وهو ما اذا راى فى منامه شيئاً مخيفاً جداً او حبيباً جداً فربما انزعج للهرب او للطلب.

واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء انه هو ذى يتخيل شيئاً عنده[1]

---

١ - كذا ، و فى الاشارات مانصه : والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء و انحفاظ ، الخ.

وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شيء ، ولا يجب انكار وجود التخيل لاجل فقد احد هذه الاشياء .وبالله التوفيق.

النمط الرابع
(فى الوجود وعلله)

تنبيه . من الناس من ظن ان مالا يكون محسوساً مشاراً اليه لم يكن. معقولا، و هذا خطاء، لان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص المختلفة لايكون محسوساً ولا مشاراً اليه مع انه معقول. وايضاً فاكثر الاحوال النفسانية كالعشق والخجل و غيرهما من علائق الامور المحسوسة غير محسوس ، بل الحس غير محسوس ، والوهم غير متوهم.

تنبيه : كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه، فكيف مايقال به كل حق وجوده.

تنبيه . كل ممكن فان وجوده غير ماهيته، ويدل عليه وجوه : احدها ان الممكن اذا اخذته بشرط انه موجود لم يقبل العدم فلم يصدق عليه الامكان الخاص بهذا الاعتبار، واذا اخذته بشرط انه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الامكان الخاص ايضاً بهذا الاعتبار، واذا اخذته من حيث انه هو مع حذف قيد الوجود والعدم صدق عليه الامكان الخاص، فهويته التى يصدق عليها الامكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه المنافيين للامكان الخاص. وثانيها انا نعقل ماهيته حال ذهو لها عن وجودها، فتلك الماهية قد حضرت فى الذهن منفكة عن الوجود الخارجى وحضرت فى الخارج منفكة عن الوجود الذهنى، فهى مغايرة لهذين الوجودين . وثالثها ان المؤثر المباين لا تأثير له فى جعل الماهية ماهية وله تأثير فى جعل الماهية موجودة فالوجود غير الماهية. ورابعها انه لو كان كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً لما بقى الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود، ويلزم ان لايبقى الفرق بين التصور وبين التصديق . وخامسها ان مفهوم الوجود واحد والا لكان المقابل للمنفى المحض

لا امراً واحداً بل اموراً كثيرة فحينئذ يبطل الحصر العقلي. واذا ثبت ذلك فنقول هذه الماهيات متشاركة في وجوداتها ومتباينة ماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوداتها مغايرة لماهياتها.

تنبيه: الماهية المركبة اما ان يكون جزؤها شيئاً به تكون تلك الماهية بالقوة، وذلك الجزء هو المادة. او تكون بالفعل، وذلك هو الصورة. وهذان الجزآن يسميان بالعلة المادية والعلة الصورية. واما سبب الوجود فانه هو العلة الفاعلية، واما ما لاجله الشيء فهو العلة الغائية. ونعم ماقال الشيخ: ان العلة الغائية علة فاعلية لعلية العلة الفاعلة، وذلك لان الحيوان يمكنه ان يتحرك يمنة وان يتحرك يسرة، فقبل رجحان احدهما على الآخر يكون فاعلاً بالقوة، فاذا تصور نفعاً في احدى الحركتين يصير ذلك التصور علة مؤثرة في صيرورة القوة علة بالفعل لاحدى الحركتين دون الاخرى، واذا كانت العلة الغائية علة فاعلية بقيد مخصوص لم يجز جعل العلة الغائية قسيمة للعلة الفاعلية لان قسم الشيء لايكون قسيما له. واعلم ان لهذه الاقسام احكاماً: فـ(ا) العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية لابد وان يكون علة لتعين تلك العلل كالصورة او لجميعها فيكون ايضاً علة للجمع بينها (ب) المشهور ان العلة المباينة لاتكون علة للماهية، لانه لو كان كون السواد سواداً بغيره لكنا اذا فرضنا عدم ذلك الغير وجب ان لايبقى ذلك السواد سواداً هذا خلف. قالوا تلك العلة الموجدة للشيء علة لوجودها فقط. فقيل لهم الذي ذكرتموه في الماهية قائم في الوجود، لانه لو كان كون الوجود وجوداً لغيره لكنا اذا فرضنا عدم ذلك الغير لزم ان لايبقى الوجود وجوداً، وان قلتم العلة الموجدة لاعلة للماهية ولا للوجود بل لاتصاف الماهية بالوجود اعدنا ذلك الاشكال في نفس ذلك الاتصاف، بل المختار عندنا ان العلة الموجدة علة لماهية المعلول ولوجوده، واليه الاشارة بقوله تعالى: وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (ج) العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة لها في وجودها وهو المراد من قولهم: اول الفكر

آخر العمل .

تنبيه : كل ماهية موجودة فهى من حيث هى هى ان لم تقبل العدم فهو الواجب لذاته، او قبله فهو الممكن لذاته. وكل مايقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لهما على السوية، اذ لو كان احد الجانبين ارجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان ان كان مانعاً من النقيض كان واجباً لاممكناً، وان لم يمنع من النقيض فمع ذلك القدر من الرجحان يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى، وكل ما كان كذلك لايلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض مع ذلك القدر من الرجحان تارة واقعاً واخرى لاواقعاً، فاختصاص احد الوقتين بالرجحان والوقت الآخر باللارجحان ان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فقد وقع الممكن لاعن مرجح، هذا خلف . وان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الرجحان الذى حصل اولاً كافياً فى الرجحان فلم يكن الرجحان رجحاناً هذا خلف . ثم انا ننقل الكلام الى كيفية الحال بعد حصول تلك الضميمة ، فان بقى ممكناً افتقر الى ضميمة اخرى ولزم التسلسل و ان بقى غير ممكن صار واجباً. فثبت ان الشيء اما ان يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السوية واما ان يكون متعيناً تعيناً مانعاً من النقيض . فثبت ان كل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السوية، وكل ماكان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمرجح والعلم به بديهى . فان قيل اسناد الممكن الى المؤثر محال لوجوه: احدها لو احوج الامكان الى المؤثر لافتقر الباقى حال بقائه الى المؤثر، لان الامكان من لوازم ماهية الممكن ولازم الشيء حاصل حال بقائه فيلزم من حصول الامكان حال البقاء حصول الافتقار حال البقاء ، لكن ذلك محال لان اثره اما ان يكون شيئاً يصدق عليه انه كان قبل فيكون ذلك تحصيلا للحاصل، او يصدق عليه انه ما كان قبل، فحينئذ لا يكون له اثر فى الباقى الذى يصدق عليه انه كان و قد فرضناه كذلك، هذا خلف . وثانيها تأثير المؤثر المباين ان كان فى الماهية فالماهية بتقدير عدم ذلك المؤثر المباين ليست بماهية، وكذا القول ان كان تأثيره فى الوجود او فى موصوفية

الماهية بالوجود او لا فى الوجود ولا فى موصوفية الماهية بالوجود، فاذاً ليس لذلك المباين تأثير لا فى الماهية ولا فى الوجود ولا فى موصوفية الماهية بالوجود، فاذاً لا تأثير له اصلاً. وثالثها لو أثر شيء فى شيء لكان تاثيره فيه اما ان يكون عدمياً وهو محال لانه نقيض اللا مؤثرية التى هى عدمية ونقيض العدم وجود فهو اذاً امر ثبوتى. ثم اما ان يكون نفس المؤثر والاثر، وهو محال، لانا قد نعقل ذاتيهما مع الذهول عن تلك المؤثرية والمعقول مغاير لما ليس بمعقول، ولان المؤثرية نسبة بينهما فتكون مغايرة لهما. واما ان تكون زائدة عليهما فاما ان يكون جوهراً مبايناً عنهما، وهو محال، لان مؤثرية هذا فى ذلك صفة هذا وما كان صفة هذا لم يكن مبايناً عنه، ولان الكلام عائد فى كيفية تأثير ذلك الجوهر فى ذلك الاثر. واما ان يكون صفة قائمة بذات ذلك المؤثر، لكن كل ما كان صفة قائمة بالشيء كانت مفتقرة الى الشيء، والمفتقر الى الغير ممكن لذاته، فتكون مؤثرية ذلك المؤثر فى تلك المؤثرية زائدة عليه ولزم التسلسل. ولا يقال: المؤثرية صفة اعتبارية لا ثبوت لها فى الخارج. لانا نقول: حكم الذهن عليه بالمؤثرية ان كان صادقا مطابقاً فهو فى نفسه مؤثر، فيعود التقسيم الاول. وان لم يكن مطابقاً كان ذلك كذبا وذلك اعتراف بانه ليس فى الوجود مؤثر ولا اثر. ورابعها انه لو افتقر رجحان الوجود الى المؤثر لافتقر رجحان العدم الى المؤثر، لكن ذلك محال، لان العدم نفى محض فيمتنع جعله اثراً لمؤثر. الجواب عن الاول انكم اذا اردتم بقولكم ان تحصيل الحاصل محال ان احداثه حال بقائه محال فقد صدقتم، وان اردتم به ان اسناد بقائه الى بقاء مؤثر محال فلم قلتم ذلك. وعن الثانى ان ما ذكرتموه يقتضى ان لا يتغير شيء اصلاً، لانه يقال ذلك الذى تغير اما ان يكون هو الماهية او الوجود او الموصوفية. فان كان هو الماهية فقد صارت الماهية لا ماهية، وكذا القول فى الوجود والموصوفية. وعن الثالث هب ان الاضافات قد تسلسلت فأى محال لزم منه. وعن الرابع ان علة العدم عدم العلة.

اشارة: لاشك فى وجود موجودات فاما ان تكون باسرها ممكنة او واجبة

او بعضها واجبة وبعضها ممكنة . والقسم الاول باطل، لان مجموع الممكنات مفتقر الى كل واحد منه والمفتقر الى الممكن او لى بالامكان ، فمجموع الممكنات وكل واحد واحد منها ممكن، وكل ممكن فله مؤثر غيره فلمجموع الممكنات ولكل واحد منها مؤثر مغاير، والذى يغاير مجموع الممكنات ولكل واحد منها لايكون ممكناً بل يكون واجباً، فثبت انه لايمكن كون كل الموجودات ممكنا بل لابد فيها من واجب. اما القسم الثانى وهوان يكون كلها واجباً فذلك ايضاً محال ، لانه ان حصل شيئان واجبا الوجود فلابد وان يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب الذى به يشارك الآخر والتعين الذى به يباين الآخر، فكل واحد منهما مركب وكل مركب فانه يفتقر الى جزئه و جزؤه غيره، فكل مركب فانه مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته، فاذاً لاشىء من الواجب بذاته بمركب فاذاً ليس فى الوجود الا واجب واحد . فان قيل : لم لايجوز ان يكون الوجوب وصفاً سلبيا فيكون الاشتراك حاصلاً فى السلب ويكون الامتياز بتمام الماهية و ذلك لايقتضى التركب. والذى يدل على كون الوجوب سلبيا وجوه: الاول ان ثبوت الامتناع للممتنع واجب، لكن الامتناع عدمى، اذ لوكان ثبوتياً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً، واذا كان الامتناع عدمياً وقد وصفنا ثبوته للممتنع بانه واجب ، فلوكان الوجوب ثبوتياً لزم وصف العدم بالوجود وهو محال. الثانى ان الوجوب لوكان موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات فى الوجود وممتازاً عنها بالماهية، وكان وجوده زائداً على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان ممكناً قدح ذلك فى تحقق الوجوب وان كان واجباً كان وجوب الوجود زائداً عليه ولزم التسلسل . الثالث ان الوجوب لو كان امراً موجوداً لكان اما ان يكون نفس الذات وهو محال، لانه يلزم ان يكون قولنا الذات واجبة جارياً مجرى قولنا الذات ذات وقولنا الوجوب وجوب، ولان الوجوب معلوم وتلك الذات مجهولة، فالوجوب ليس نفس الذات. واما ان يكون جزء التلك

الماهية وهو محال، والا لكانت مركبة فتكون ممكنة لا واجبة. أو صفة خارجية، لكن كل صفة خارجية فهى مفتقرة الى الموصوف، والمفتقر ممكن، فيكون الوجوب ممكنا لذاته واجباً لغيره، فقبل ذلك الوجوب وجوب آخر، فيجتمع فى الذات الواحدة وجوبان. ثم الكلام فى الثانى كما هو فى الاول فيكون هناك وجوبات غير متناهية وهو محال. الرابع أنا ذكرنا فى طبقات المتلازمات أن قولنا: ممتنع أن يوجد، يلزمه واجب أن لا يوجد، فمفهوم الوجوب قد يصدق على المعدوم، فوجب أن لا يكون الوجوب امراً ثبوتياً. سلمنا ان الوجوب امر ثبوتى لكن لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن الماهية امالازماً لها أو ملزوماً لها، وحينئذ لا يلزم التركيب. سلمنا أن الوجوب امر ثبوتى ليس بخارج عن الماهية لكن لم قلتم ان التعين امر ثبوتى؟ ولم لا يجوز ان يكون معناه هو أنه ليس غيره؟ والذى يدل على امتناع كونه أمراً ثبوتياً وجوه: الاول لو كان التعين امراً ثبوتياً لكانت التعينات متساوية فى ماهية كونها تعيناً، ولكان كل واحد منهما مبايناً للآخر بتشخصه، فيلزم ان يكون تعين التعين زائداً عليه ولزم التسلسل. الثانى لو كان التعين زائداً عليه لكان اختصاصه بذلك الزائد موقوفاً على تميزه وتعينه، فلو كان تعينه وتميزه لذلك الزائد لزم التسلسل. الثالث لو كان التعين زائداً عليه لكان كل واحد منهما ممتازاً عن الآخر فيكون ذلك التعين الواحد لا يكون واحداً بل واحدين، ثم لكل واحد من ذينك الواحدين تعين، فيصيران اربعة وهلم جرا، ويلزم أن لا يكون التعين الواحد تعيناً واحداً بل تعينات غير متناهية. الجواب: الوجوب له معينان: أحدهما عدم الحاجة الى الغير وهذا عدم. والثانى كون الحقيقة لما هى هى مقتضية للوجود. وندعى أن هذا المفهوم أمر وجودى ويدل عليه وجوه: الاول ان الوجوب تاكد الوجود وقوته، فلو كان الوجوب عدمياً لكان تاكد الشىء بنقيضه وهو محال. الثانى أن الوجوب يناقضه اللاوجوب الذى هو محمول على الممتنع الذى يجب ان يكون معدوماً وعلى الممكن الخاص الذى قد يكون معدوماً، والمحمول على المعدوم معدوم، فاللاوجوب معدوم، فالوجوب ثبوت ضرورة كون

احد النقيضين موجوداً . الثالث أن اقتضاء الوجود نقيض اللا اقتضاء ولا شك ان اللااقتضاء عدم، فيكون ذلك الاقتضاء وجوداً .

قوله ثبوت الامتناع للممتنع واجب ، قلنا معنى كونه ممتنعاً أنه لا يتصور وجوده فلما عبرتم عنه بالوجوب أو هم الاشكال . قوله يلزم التسلسل فى الوجوبات، قلنا: أى استبعاد فى التسلسل للامور الاضافية . قوله لم لايجوز أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية اما لازماً أو ملزوماً ، قلنا لايجوز أن يكون لازماً لان اللازم مفتقر وممكن وواجب بالغير، فيلزم أن يكون قبل الوجوب وجوب، وأما ان كان الوجوب مستلزماً لذلك التعين وكل واجب فهو ذلك المتعين،فواجب الوجود واحد وهوالمطلوب . قوله لم لايجوز أن يكون التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر، قلنا لوجهين : الاول أن كل موجود فهو من حيث هو أنه موجود، والهوية جزء من مفهوم هو وجزء الثابت ثابت . الثانى ان هذه الهوية اذا كانت عبارة عن عدم تلك الهوية فان كانت تلك الهوية عدمية كانت هذه الهوية عدم العدم فتكون ثبوتية ، وان كانت تلك الهوية ثبوتية وهذه الهوية تشارك تلك فى كونها هوية ،فوجب أن تكون هذه ايضاً ثبوتية . قوله يلزم أن يكون لكل تعين تعين آخر الى مالانهاية، قلنا لم لايجوز أن يقال ماهية التعين اذا انضافت مثلاً الى ماهية السواد فتعين كل واحد منهما هو الآخر، وبهذا الطريق ينقطع التسلسل. وهذا هوالجواب عن الدور.

وعن الوجه الثالث الذى ذكروه . فثبت بما ذكرنا أنه لابد من وجوب واجب واحد وأن ماعداه ممكن مفتقر الى الواجب. وهذه القاعدة هى القطب. وبالله العون والتوفيق.

فى العلم الالهى

اشارة : ان واجب الوجود لكونه واجب الوجود يلزمه اشياء. ف (ا) ليس بعرض لان كل عرض محتاج الى المحل ولا شيء من الواجب لذاته محتاج (ب) ليس بمادة ولا صورة لان كل واحدة منهما مفتقرة الى الاخرى ولاشيء من الواجب بمفتقر (ج) لايقبل التغير لانه من حيث هو هو ان كان كافياً فى ثبوت شيء او عدمه وجب ان يدوم ذلك الثبوت أوالعدم بدوام ذاته، فان لم يكفه فلابدمن الغير،فاذاً ذاته لاتنفك عن وجود ذلك الغير وعدمه المفتقرين الى وجود ثالث وعدمه، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير فيكون ممكناً لذاته وكل مايقبل التغير فى شيء من صفاته ممكن لذاته، والواجب لذاته ليس بممكن لذاته، فاذا كل ما يقبل التغير فى شيء من صفاته ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس بممكن لذاته، فان كل مايقبل التغير فى شيء من صفاته فهو ليس بواجب الوجود لذاته (د) أزلى أبدى لانه من حيث هو هو موجود فيكون موجوداً ابداً، ولانه لو قبل العدم لتوقف وجوده على عدم سبب العدم فيكون متوقفاً على الغير (ه) انه فى ذاته فرد اذ لو كان مركباً لكان مفتقراً الى جزئه وجزؤه غيره، فيكون مفتقراً الى الغير فيكون ممكنا . فان قيل: انه موجود لا فى موضوع فيكون جوهراً فيكون تحت جنس فيكون مركباً . قلنا : الجوهرية ليست من المقومات لانها عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدم لا يكون مقوماً . ثم يتفرع على هذا الاصل اشياء. ف (ا) واجب الوجود واحد،اذلو كان اكثر من واحد لكانا مشتركين فى الوجوب ومتباينين فى التعين وكل واحد منهما مركب لا فرد (ب) ليس بمتحيز لان كل متحيز منقسم بحسب الكمية على ما ثبت فى نفى الجزء، وينقسم بحسب الماهية الى المادة والصورة، ولاشيء من المنقسم بفرد . و لانه لو كان جسماً لساوى سائر الاجسام فى الجسمية،فان لم ينفصل عنها بفصل ذاتى كان حكمه حكمها، وان انفصل عنها بفصل ذاتى كان مركبا. واعلم كونه غير متحيز يستلزم امرين: احدهما انلايكون فى جهة، والآخر ان يكون مجرداً فيكون عاقلاً ومعقولاً (ج) لايمكن تعريفه لان تعريف الشيء بنفسه محال لامتناع كون العلم به متقدماً على العلم به، ولا بجزئه لان الفرد لاجزء له فلا يمكن تعريفه بجزئه ، ولا بالخارج عنه لان الوصف الخارجى لايمتنع من حيث هو أنه يكون مشتركاً فيه من

الماهيات المختلفة فهو من حيث هو لا يفيد تعريف الماهية المعينة الا اذا عرف بالبديهية أو بالبرهان اختصاص الماهية به، لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على معرفة الماهية فلو استفيد معرفة الماهية من ذلك الاختصاص لزم الدور.

ثم نقول المعلوم لنا منه الآن ليس كذا ولا كذا وانه الذى يكون مبدأ لكذا وكذا والسلوب والاضافات مغايرة للماهية المحكوم عليها بتلك السلوب والاضافات، فحقيقة الآن غير معلومة لنا، وهل يمكن ان يحدث للنفس قوة ادراكية نسبتها الى تلك الحقيقة المخصوصة نسبة الباصرة الى الضوء والسامعة الى الصوت، هذا مجوز، فان حصل فهو رؤية الله تعالى(د) ليست ماهيته المعينة نفس الوجود لان الوجود من حيث انه هو ان اقتضى أن يكون عارضاً للماهية وكل وجود كذلك وان اقتضى اللاعروض، وكل موجود كذلك فالممكن اما أن لا يكون موجوداً وان كان موجوداً فموجوديته نفس ماهيته هذا خلف. وان لم يقتض واحداً من هذين الضدين لم يتصف باحدهما الا لمغاير، فواجب الوجود لا يصير هو هو الا لغيره هذا خلف. ولان ماهيته غير معلومة حال ما وجوده معلوم فوجب التغاير، ولان كونه مصدراً لغيره ان كان لانه وجود فكل وجود كذلك أو له مع قيد سلبى فيكون السلب مبدأ لمبدئية واجب الوجود. والذى يقال من أنه يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود غير لازم لان الماهية الممكنة قابلة لوجودها والقابل متقدم على المقبول، فهذا التقدم ليس بالوجود فكذا فيما نحن فيه (ه) لو حل فى ذاته صفات لكانت تلك الصفات اما واجبة لذاتها فيكون واجب الوجود اكثر من واحد، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به، فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها، وذلك ممتنع لان الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً. ونقضوه عليهم بالصورة المعقولة المرتسمة فى ذاته والاضافة العارضة فى ذاته كالمبدئية.

اشارة : الى الصفات الثبوتية وفيها ابحاث ف (ا) المشهور ان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك معاً. والاقدمون منعوه لان كل ما لابد منه فى المؤثرية ان حصلت وجب ترتب الاثر عليه والا بقى ممكناً، فافتقر فى المؤثرية الى قيد زائد، وكل ما لابد منه فى المؤثرية لم يكن كل ما لابد منه فى المؤثرية. وان لم يحصل كل تلك الامور امتنع حصول الاثر والا فالقيد المختلف غير معتبر فى المؤثرية، فلم يكن

الاختلاف واقعاً فى شىء لابد منه فى المؤثرية ، ولان القادر حال مؤثريته فى الاثر يمتنع أن لايؤثر، فامكان اللا مؤثرية غير معتبر فى القادرية (ب) المشهور أنه يؤثر بالقصد فقبل وجود المقصود ان لم يكن أولى له من عدمه فهو غيرمقصود، وان كان أولى فهو ناقض لذاته مستكمل بغيره. والذى يقال انه انما قصده لانه أولى لغيره ضعيف، لان تحصيل الاولى لغيره اما أن لايكون أولى له أو يكون ويعود الكلام

(ج) قيل أنه لايعقل ذاته لان التعقل ان فسر بالاضافة فحينئذ يلزم اضافة الشىء الى نفسه باعتبار واحد . لايقال انه من حيث أنه عالم مضاف اليه ومن حيث أنه معلوم مضاف اليه، لان على هذا لتقدير يتوقف امكان عروض التعقل على هذا التغاير المتوقف على صيرورته عالماً ومعلوماً المتوقفين على حصول العلم فيلزم الدور. وان فسر بالصورة المساوية للمعلوم لزم اجتماع المثلين، فنقض ذلك بعلم كل واحد بنفسه . و منهم من قال أنه لايعقل الكليات لانا سواء فسرنا التعقل بالاضافة أو بالصورة، فان تعقل الكليات لابد وأن يكون أمراً زائداً على ذات العاقل وحينئذ يلزم كون الفرد قابلاً وفاعلاً معاً، وهومخالف، لان هذه التعقلات ان كانت كمالات كانت الذات بدونها غير كاملة، فالواجب ناقص لذاته كامل لغيره. وان لم تكن كمالات وجب تنزيه الواجب عنها . فاجيب عن الاول بأنا لانسلم أن الواحد لايكون قابلاً وفاعلاً معاً، وعن الثانى بأنا لانقول أن تلك التعقلات استلزمت كماله بل نقول كماله استلزم تلك التعقلات، كما لا نقول مبدئيته للممكنات استلزمت كماله، بل نقول كماله استلزم تلك المبدئية . و منهم من قال يعقل الكليات ولا يعقل الجزئيات ، لان تعقل الجزئيات يتغير بتغيرها، وقد بينا ان التغير فى صفات واجب الوجود محال . ومنهم من قال لا يمكن ان يعقل جميع المعقولات والا لكان اذا عقل شيئاً عقل أنه يعقل ذلك الشىء وأنه يعقل أنه يعقل ذلك الشىء هلم جرا الى ما لا نهاية له، فيكون له تعقلات غير متناهية. وله ايضا بحسب كل واحد منها تعقلات مرتبه غيرمتناهية، لامرة واحدة بل مرارا غيرمتناهية. ولايدفع هذا بأن العلم بالعلم بالشىء نفس العلم به، لان العلم مغاير للمعلوم، فتعقل المعلوم يكون مغايراً لتعقل العلم . واجيب عنه بان التسلسل الذى يطل

بالبرهان هوالذى لايكون له أول، وأما الذى لايكون له آخر فلم يبطل.

تنبيه : المرجوع اليه فى اثبات واجب الوجود اما الا مكان أو الحدوث أو هما فى الذات أو فى الصفات فهى ستة، واقواها الامكان. ثم من الناس من يثبت امكان المحسوسات ثم يتوسل به الى اثبات واجب الوجود، فاما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو فوجدناه مقراً باثبات واجب الوجود، فكانت هذه الدلالة أصدق و عن الشبهات أبعد.

النمط الخامس
فى الصنع والابداع

وهم : قد سبق الى الاوهام أن علة الافتقار الى المؤثر هوالحدوث فقط حتى لو فرضناه ممكناً ليس بمحدث لم يكن به إفتقار الى المؤثر وهذا باطل لوجوه : احدها ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهى كيفية لذلك الوجود، فتكون متأخرة عن الوجود المتأخرعن تأثير الموثر المتأخرعن احتياج الاثر الى المؤثر المتأخر عن علة تلك الحاجة. فالحدوث لايعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شطرا . وثانيها أن العدم السابق عدم والعدم مناف لوجود الاثر ولتأثير المؤثر فى الاثر والمنافى لايكون شرطاً . وثالثها أن العدم السابق فائت عند حصول التأثير، والاثر الفائت لايكرن شرطاً للحاضر . ورابعها ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر وهو من لوازم الماهية فهو حاصل حال البقاء فالمحوج الى المؤثر حاصل حال بقاء الاثر فالحاجة حاصلة حال البقاء فالحدوث غير معتبر. خامسها أن عدم المعلول لعدم العلة ولا اول لعدم المعلول فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث. وسادسها أن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب والواجب لايفتقر الى المؤثر. أما حصول هذا الوجود لهذه الماهية أمر ممكن فيكون المفتقر الى المؤثر هو أن يكون مسبوقاً . وسابعها أنه لووجب فى الاثر ان يكون مسبوقاً بالعدم لوجب فى كون المؤثر مؤثرا فى الاثر ان يكون مسبوقاً بالعدم، لان المؤثرية لاتحصل الا عند حصول الاثر، لكن لايجب

فى كل مؤثرية أن تكون حادثة والا لافتقرت الى مؤثرية اخرى ولزم التسلسل، فالمؤثريات لابد وأن تنتهى بالاخرة الى مؤثرية دائمة فيكون ذلك الاثر دائماً وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء فى الشيء مشروط بالحدوث. وثامنها أنا اذا فرضنا حادثاً حدث ويكون حدوثه واجباً لذاته قضى العقل عليه مع هذا الفرض بالاستغناء عن المؤثر، ولوفرضناه بحيث يستوى الوجود والعدم بالنسبة اليه قضى العقل بافتقاره الى المرجح من غير أن يعتبر حدوثه أو دوامه، فعلمنا ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث. وتاسعها أن علة الحاجة ان كانت هى الحدوث لاستغنت المتحركية عن الحركة والعالمية عن العلم حال دوامها والمتكلمون لايقولون به، ولا يستغنى العلم عن الحياة حال دوامه. واحتجوا أن المؤثر انما يحتاج اليه لينتقل الشيء من العدم الى الوجود وهذا لايتحقق الا حال الحدوث. وجوابه أن الحاجة الى المؤثر لاجل أن يترجح احدالطرفين على الآخر فمتى كان الطرفان بالنسبة الى الماهية على السوية حصل الافتقار.

اشارة: كل حادث فان عدمه قبل وجوده، وليس كونه قبله هو نفس العدم، فان العدم قديكون قبل وبعد، والقبل لايكون بعد، فتلك القبلية صفة وجودية فلابد من شيء تكون تلك الصفة عارضة له. والذى تكون القبلية عارضة له هو الزمان. فقبل كل حادث زمان لا الى بداية.

تنبيه: اذا قلنا كان الله موجوداً ولا عالم، فمفهوم كان ليس مجرد وجودالله وعدم العالم، لانهما حاصلان فى قولنا سيكون الله ولا عالم، بل مفهوم كان ليس مفهوم سيكون، بل مفهومه وجود الله وعدم العالم فى زمان انقضى، فاذا كان المفهوم من قولنا كان الله ولاعالم غير ذى بداية وجب كون الزمان كذلك.

تنبيه: الخالق كان قادراً قبل خلق الزمان أن يخلق حركات تنتهى الى ذلك الاول بعشر دورات وأن يخلقها بحيث الى ذلك الاول بعشرين دورة والافقد انتقل الخالق من العجز الى القدرة والمخلوق من الامتناع الى الامكان والمفروضان لا

يمكن أن يبتديا معاً، والا فالزائد كالناقص، فاذاً قبل خلق الزمان امكان يتسع لعشر دورات ولا يتسع لعشرين وامكان آخر أزيد منه يتسع لعشرين دورة ولا يمتلىء بالعشرة، وأحد الامكانين يميز من الآخر لامكان جزء من الآخر، والعدم المحض ليس كذلك، فاذاً قبل مايفرض أولا للزمان زمان لاالى بداية.

٥ **اشارة** : كل محدث فأنه قبل حدوثه ممكن، والا فقد انتقل من الامتناع الى الوقوع، والامكان مناقض للامكان الذى يصدق على الممتنع والصادق على العدم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالامكان ثبوتى، وليس هو عبارة عن تمكن القادر من التأثير لان ثبوت تلك الممكنة مشروط بكون الشيء فى نفسه ممكناً، وشرط الشيء مغاير له. فالامكان صفة ثبوتية عائدة الى ذات الممكن حاصلة قبل حصول الوجود، فلابد ١٠ لها من محل ثم ذلك المحل ان كان محدثاً افتقر الى مادة اخرى والا فالمادة ازلية، والمادة لاتنفك عن الجسمية فالجسم ازلى. فقيل عليه: العقل قضى بامكان الوجود لا بوجود الامكان ويدل عليه وجوه : أحدها ان امكان الشيء حال عدمه ان كان امراً وجودياً فان قام به كل الموجود قائماً بالمعدوم وان قام بغيره كانت صفة الشيء قائمة بغيرها. وثانيها أن الامكان لو كان موجوداً لكان اما واجباً لذاته وهو محال، ١٥ لان الامكان صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان، وان كانت ممكنة كان الكلام فى امكانها كالكلام فى الاول ولزم التسلسل. وثالثها أن واجب الوجود واحد والمادة ممكنة فان قام امكانها بمادة أخرى لزم التسلسل، وان قام بها لزم الدور، لان وجود المحل سابق على وجود الحال فيكون وجود المادة سابقاً على امكانها، لكن امكان الشيء سابق على وجوده فيقع الدور.

٢٠ **اشارة** : كل ما لابد منه فى كون واجب الوجود مؤثراً اما أن يكون حاصلاً فى الازل أو لايكون فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه دائما والا فتمييز الترتب عن اللا ترتب ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل أولا كل ما لابد منه فى المؤثرية، ثم أنا ننقل الكلام اليه من تلك الضميمة، وان لم يتوقف فقد ترجح

الممكن من غير مرجح . وان كان الثانى نقلنا الكلام الى حدوث ذلك القيد المعتبر فى المؤثرية، ولا يتسلسل بل ينتهى بالاخرة الى ان يكون كل ما لابد منه فى المؤثرية ازلياً، وحينئذ يعود المطلوب . والذى انه تعالى انما خصص خلق العالم بالوقت المعين لانه اراد خلقه فيه، او لانه علم انه لايحصل الا فيه، او لان المصلحة فى خلقه انما حصلت فى ذلك الوقت، او لان خلقه قبل ذلك كان ممتنعاً، فالكل ممتنع لان مقصود السائل انما يحصل اذا قال ان الوقت الذى اراد خلقه فيه وعلم حصوله فيه ما كان حاصلاً فى الازل او احدث ما لابد منه فى احداثه وهو حصول تلك المصلحة او انقضاء الازلية، وذلك غير حاصل فى الازل، وكل هذا اختيار للقسم الثانى من قسمى الدلالة المذكورة، وهو ان كل ما لابد منه فى تلك المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل، لكنا قد ابطلناه بانه لما لم يكن حاصلاً ثم حصل افتقر حدوثه الى مؤثر آخر و يعود التقسيم الاول فيه . وايضاً فهذا الكلام انما يتم لو تميز وقت عن وقت وذلك عند عدم الوقت محال.

اشارة : صحة وجود الاثر وصحة تاثير المؤثر فيه ان كان لها اول، فقد انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى، هذا خلف. وان لم يكن لها اول فالاثر كان ممكن الفيضان عن المؤثر فى الازل، فكيف يحكم عليه مع هذا الامكان بالامتناع ؟ وبعبارة اخرى امتناع عدم صحة حصول الاثر او تأثير المؤثر فيه او هما ان كان ذاتياً وجب ان لايتبدل، وان كان بالغير فذلك الغير ان كان ممكن الزوال فحينئذ لايتحقق الامتناع ، وان كان ممتنع الزوال فاما ان يكون لذاته فيعود الدوام او لغيره فيقع التسلسل.

اشارة : كون المؤثراً فى الاثر ليس هو ذات المؤثر ولا ذات الاثر، لانه يصح تعقلها مع الذهول عنه ولانه نسبة بينهما فيكون مغايراً لهما، ثم ذلك المغاير يمتنع ان يكون حادثاً والا لافتقر الى تأثير آخر ، فهو اذاً دائم ويلزم من دوام النسبة دوام المنتسبين.

أوهام وتنبيهات : احتج القائلون بالحدوث بنوعين من الكلام: النوع الاول من الكلام بيان حدوث العالم من وجهين : الاول ثبت ان كل موجود سوى الواحد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر، وهذا الافتقار اما ان يحصل حال البقاء اوحال الحدوث او حال العدم ، والاول محال لان الباقى لو استند الى المؤثر كان ذلك تحصيلاً للحاصل وهو محال، فاذاً الافتقار انما يتحقق اما حال الحدوث اوحال العدم، وعلى التقديرين فيلزم القطع بأن ما سوى الواحد محدث كائن بعد ان لم يكن . الثانى ان اجسام العالم متناهية، وكل متناه فانه مختص بمقدار يجوز فى العقل وجود ما هو ازيد منه وانقص منه، وكل ما كان كذلك فأنه لايختص بقدره المعين الا بواسطة قصد فاعل مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، لان القصد الى الايجاد لايصح الا حال الحدوث . النوع الثانى بيان ان للحركات بداية ، واحتجوا عليه بوجوه : الاول ان ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير، لان الحركة عبارة عن الانتقال من امر الى امر، وماهية الازلية تنافى المسبوقية، فالجمع بين الحركة والازل محال. وثانيها ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لااول له، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة فى الازل، فلو حصل شىء من الموجودات فى الازل لزم ان يحصل السابق والمسبوق معاً وهو محال . وثالثها ان لم يحصل شىء من الحوادث فى الازل فهو المطلوب، وان حصل فذلك الشىء ان لم يكن مسبوقاً بغيره كان اولا للحوادث و ان كان مسبوقاً بغيره كان الازلى مسبوقاً وهو محال . ورابعها ان الحوادث الماضية لو لم يكن لها اول لكان قد انقضى مالا نهاية له، لكن التالى بديهى البطلان فالمقدم مثله . وخامسها لو كان الماضى غير متناه لكان حصول اليوم موقوفاً على انقضاء الغير المتناهى، والموقوف على انقضاء غير المتناهى محال، فيلزم ان يكون حدوث اليوم محال، ولما حدث علمنا ان الماضى متناه . وسادسها ان الحوادث الماضية الى زمان الطوفان اقل منها الى زماننا هذا، فلنفرضهما جملتين متناهتين، ولنفرض تطبيق الطرف الذى يلينا من احدهما على الطرف الآخر الذي يلينا من الآخر، فاما ان نقابل

كل مرتبة توجد فى الزائد بمرتبة تساويها فى الناقص، فيكون النفى مع غيره كهو لامع غيره، او لايتقابل فحينئذ ينقطع الترتيب من ذلك الجانب ، والزائد يزيد عليه من ذلك الجانب بالقدر الحاصل من زمان الطوفان الى زماننا، والمتناهى اذا انضم الى المتناهى كان متناهياً فيكون الكل متناهياً . اجاب العدميون عن الاول بانكم ان عنيتم بتحصيل الحاصل دوام الاثر بدوام المؤثر فلم قلتم ان ذلك محال . وعن الثالث انا لانسلم ان مواد الافلاك قابلة لمقدار ازيد او انقص مما وجد. وعن الثالث بأن حقيقة الحركة كما انها متعلقة بمن حتى تستدعى سابقاً فهى ايضاً متعلقة بالى حتى تستدعى لاحقاً، ثم كما لايلزم من هذا الكلام وجود مقطع للحركة، فكذا لا يلزم منه وجود مطلع اليها . وعن الرابع ان ذلك الكلام قائم بعينه فى صحة حدوث الحوادث، فيلزمكم ان تجعلوا للصحة اولا، وذلك محال لانه يلزم الانتقال من الامتناع الذاتى الى الامكان، وهو الجواب بعينه عن الخامس . واما السادس ان انقضاء ما لانهاية له انما يكون ممتنعاً لو ابتدأ ذلك الانقضاء من مبدء معين، اما اذا لم يكن كذلك فدعوى امتناعه مصادرة على المطلوب . واما السابع فجوابه انكم ان اردتم بهذا التوقف ان الشرط والمشروط كانا معدومين، ثم ابتدأ الشرط بالوجود وانقضى منه ما لانهاية ثم حصل عقيبه المشروط، فنسلم ان هذا ممتنع، لكن هذا انما يتم لو فرضتم لجميع الحوادث اولا، لكن هذا نفس المطلوب . وان اردتم بأن هذا اليوم لم يوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له ثم زعمتم ان هذا محال فهذا ايضاً مصادرة على المطلوب. واما الثامن فجوابه ان تضعيف الالف مراراً غير متناهية ازيد من تضعيف المائة مراراً غير متناهية، وايضاً فالزيادة والنقصان من لواحق الموجودات ، وجملة الحوادث من حيث انها جملة لاوجود لها فى الاعيان ولا الاذهان، فلا يمكن وصفها بهما فهذا حاصل تحت الفريقين.

اشارة : مفهوم انه صدر عنه (ا) مغاير لمفهوم انه صدر عنه (ب) فالمفهومان ان كانا داخلين فى ماهية المصدر كانت تلك الماهية المركبة لا مفردة ، وان كانا

خارجين كانا لاحقين فكانا معلولين فيعود التقسيم الاول المذكور فيهما ، وان كان احدهما داخلاً والآخر خارجاً فالماهية مركبة والمعلول واحد، فعورض ذلك بالقابل الواحد حتى لايقبل الواحد اكثر من واحد.

اشارة : كل ممكن فانه من حيث هو انه هو يقتضى ان لايستحق الوجود من ذاته، ويصدق عليه انه انما استحق الوجود من غيره، وما بالذات قبل ما بالغير، فلا وجود سابق على الوجود، وهذا هو الحدوث الذاتى. والله اعلم بالصواب.

النمط السادس
فى الغايات ومبادئها

تنبيه : ان كان واجب الوجود دائما انما يفعل لاجل ان فعله احسن واصلح، لكان قد اكتسب بذلك الفعل تلك الاولية، ولكان لولم يفعله لم يحصل تلك الاولية، فكان يلزم ان لايكون غنياً مطلقا ، لانه فى اكتساب ذلك الكمال مفتقر الى الغير، وان لايكون ملكاً مطلقا، لان الملك المطلق هو الذى يستغنى عن غيره ولا يستغنى عنه غيره، والمفتقر فى اكتساب الاولية الى الغير لايكون كذلك، وان لايكون جواداً مطلقاً، لان الجود المطلق هو افادة ماينبغى لا لغرض، وههنا انما فعل ليستعيض من فعله حصول تلك الاولية، لكنا قد بينا انه كما هو واجب الوجود فى ذاته فهو واجب الوجود ايضاً فى جميع صفاته فى غناه وفى ملكه وفى جوده، فاذاً يمتنع ان يقال انما فعل ذلك الفعل لان الاحسن والاصلح فعله.

وهم وتنبيه : اعلم ان مايقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده و يزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى.

اشارة : لما قام هذا البرهان على هذا المطلوب وكانت آثار العناية ظاهرة فى المخلوقات جمعوا بينهما فقالوا: ان علم الله تعالى بأنه كيف ينبغى ان يكون حتى يكون على افضل احواله بحسب ما يليق به علمه لدخول ذلك الشىء فى الوجود.

والعناية هو ذلك العلم. فاذا قد ذكرنا غاية الفعل الالهي فلنذكر غاية الحركات السماوية.

تنبيه : قد ثبت ان حركات السماء ارادية فلابد وان يكون لها غرض، لان العبث لايكون دائماً ولا اكثرياً، ولايجوز ان يكون غرضه مصلحة السافلات لانا بينا ان كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل به ، فلو كان فعل العاليات لاجل السافلات لكانت العاليات الكاملة مستكملة بالسافلات الناقصة، وهو محال فاذاً لها غرض آخر، وذلك الغرض اما ان يكون ممكن الحصول بالكلية او ممتنع الحصول بالكلية او ممكن الحصول جزءً فجزءً فقط . والاول يقتضى انقطاع الحركة عند حصوله هذا خلف . والثانى يقتضى ان يكون الطلب عثباً وحينئذ يجب ان لايكون دائماً ولا اكثرياً، فبقى الثالث وهو ان يكون ممكن الحصول دائماً بحسب اجزائه وممتنع الحصول بحسب كله وذلك هو الحق. ويتفرع على هذه القاعدة امور : احدها ان هذا الطلب انما يمكن فى مطلوب يكون بالقوة ثم انه لا يمكن خروجه الى الفعل الاجزأ فجزأ، لكن الفلك بالفعل فى جميع الامور الا فى ايونه واوضاعه وانه لايمكن استخراجها الى الفعل دفعة بل جزأ فجزأ، فلا جرم كانت حركاته لاجل ان يكون متشبها بالاجزاء الموجودة بالفعل على الاطلاق بقدر مايليق به . واقول: الاولى ان يقال ان نفسه تعقل الاشياء بالقوة، فيكون تحريكها لجرم الفلك لاجل ان يتوسل بتلك الحركات الى استخراج تلك التعقلات من القوة الى الفعل ، او يقال يتحرك لمصلحة السافلات لا لان المقصود بالذات هو رعاية تلك المصلحة بل المقصود بالذات هو التشبه بالعقول المجردة فى انتظام مصالح السافلات ، وان لم يحصل التشبه بها فى هذا القصد . و ثانيها انه متى كان كذلك كان كل عدد يفرض لما بالقوة له خروج الى الفعل لامحاله ويكون النوع محفوظاً بتعاقب الاشخاص . و ثالثها ان الفلك يكون متشبها بالامور التى بالفعل من حيث يراءتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالى لا من حيث انه افاضه على السافل. ومبدأ ذلك هى التشكلات المختلفة الكوكبية التى هى اسباب معدة للمادة السفلية لقبول الآثار من

الجواهر العقلية .

تنبيه : لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه فى جميع السماوية واحداً، وهو مختلف، ولو كان لواحدمنها بالآخر التشابه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل، وهذا ضعيف لان المواد السماوية مختلفة بالنوع، فلعل السبب فى هذا الاختلاف ان تلك المادة لاتقبل الا ذلك النوع من الحركة. وذكر الشيخ على هذه الحجة سؤالا آخر وقال: لم لايجوز ان يقال المتشبه به واحد فقط، واختلاف جهات الحركة انما كان للعناية بالسافلات، وذلك لان المقصود من التشبه لما كان حاصلا بجميع الحركات وكانت الحركة الى الجهة الخاصة تقتضى مصلحة السافلات اقتضت خيريته اختيار تلك الجهة. ثم اجاب عنه من وجهين: احدهما الوجاز ان يقال استوت الحركات بالنسبة اليه فاختيار واحد منها لنفع السافلات، جاز ان يقال استوت الحركة والسكون بالنسبة اليه فاختار الحركة لنفع السافلات. وهذا ضعيف لان عند السكون لايستخرج الكمال من القوة الى الفعل، وعند الحركة يستخرج فيمتنع استوائها بالنسبة اليه. اما الحركات لاستخراج الكمال من القوة الى الفعل حاصل فيها بأسرها فيحصل الاستواء. فيمكن ان يكون الترجيح للعناية بالسافلات. الجواب الثانى ان الدلالة المذكورة فى ان اصل الحركة ليس للعناية بالسافلات قائمة فى جهة الحركة، وهو ان من كل فعل فعلاً لغرض كان مستكملاً والعالى لايستكمل بالسافل.

تنبيه : هذا التشبه على مذهب الشيخ عسر لان المحرك القريب للسماء مبدأ ارادى للافعال الجزئية فيكون مدركا للجزئيات فيكون جسمانياً فلا يمكنه ادراك المجرد فلا يمكنه التشبه. وعندنا ان ادراك الجزئيات قد يحصل لغير الجسمانى فتزول العقدة.

زيادة تبصرة : الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه، فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا، فكيف هذا. وجوز ان المحرك اذا اراد تشبهاً ينال منه على التجرد امراً ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك

التشبه من طلب الدوام، كما ان نفسك اذا انفعلت برغبة او رهبة يتبع ذلك الانفعال حركات بدينة، وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سرو اضح خفى.

اشارة : الزمان غير منقطع اولاً وآخراً وهو من لواحق الحركة، فلابد من حركة غير منقطعة اولاً وآخراً، وهى اما ان تكون مستقيمة او مستديرة، والاول باطل لانها ان ذهبت الى غير النهاية فهناك بعد غير متناه هذا خلف، او ترجع فتكون منقطعة، لان بين كل حركتين سكوناً، وذلك ان الميل الذى يحركه الى ذلك الحد لابد وان يكون باقياً عند وصوله اليه، لان علة الوصول موجودة عند الوصول، فاذا رجع فلابد من حدوث ميل آخر يحركه عنه، والميلان انما يوجدان فى آنين، فبينهما زمان هو زمان السكون، فكل حركة مستقيمة منقطعة، فالدائمة المستحفظة للزمان هى المستديرة.

اشارة : مبدء هذه الحركات ليست قوة جسمانية، وبرهانه مبنى على مقدمات: احدها ان القوة الجسمانية المحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية، فان كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة فى تحريك كل ذلك الجسم وفى بعضه بالسوية، لان الكل والبعض استويا فى قبول الاثر وليس فى كل واحد منهما معاوق اصلاً، فوجب الاستواء المذكور. بلى لما انقسمت تلك القوة كان تأثير بعضها فى تحريك كل ذلك الجسم اضعف من تأثير كلها فى تحريك كل ذلك الجسم. واما ان كانت قسرية ففى المقسور معاوق، والمعاوق القائم بالكل اكثر من المعاوق القائم بالبعض، وكان تأثير ذلك القاسر فى تحريك البعض اقوى من تأثيره فى الكل. وثانيها ان الناقص عن الغير متناه لا يكون غير متناه فى جهة انتقاصه. اذا عرفت هذا فنقول: لايجوز ان يحرك جسم جسماً حركات غير متناهية على سبيل القسر لانه اذا حرك جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ وجب ان يحركه اكثر، فتقع الزيادة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهياً، ولا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمانية تحركات غير متناهية، لان بعض تلك القوة وكلها اذا ابتدأ بتحريك كل ذلك الجسم من مبدء معين كان تحريك

البعض اقل فيتناهى تحريك بعض القوة. وزيادة تحريك كل القوة على بعضها متناه فكان الكل متناهياً، فثبت أن مبدأهذه الحركات السماوية مفارق عقلى. واعلم ان هذه الدلائل ضعيفة لوجوه : احدها انه لابد من التفاوت بين تحريك كل القوة و تحريك بعضها، فاما انه لاتفاوت الا بالانقطاع فمن أين ولم لايجوز ان يحصل ذلك بالتفاوت بالبطو والسرعة، فيكون تحريك بعض القوة لكل الجسم ابطأ من تحريك كلها لكله، ثم انهما مع ذلك التفاوت يبقيان ابداً . وثانيهـا وهوان بقاء ذات القوة الجسمانية وبقاء كونها مؤثرة فى الحركة وبقاء الجسم قابلاً لتلك الحركة ممكن ابداً، والافيلزم الانتقال من الامكان الى الامتناع. واذا ثبت الامكان بطل القول بامتناع الدوام . وثالثها انا نعلم بالبديهية ان الارض لوبقيت على طبيعتها ابداً لبقيت فى المركز ابداً بطبيعتها والمقدم حق انه ممكن، فالتالى كذلك.

وهم وتنبيه : محرك السماء ان كان عقلياً صاحب الادراكات الكلية امتنع ان يكون مبدء الافعال الجزئية، لما ثبت ان الذاتى الكلى لايصدر عنه فعل جزئى، و ان كان جسمانياً امتنع كونه مبدأ للحركة الدائمة . و جوابه ان هذا السؤال غير وارد علينا، لان عندنا ان المجرد يمكن ان يكون مدركاً للجزئيات. اما الشيخ فانه اجاب عنه بان المجرد مبدأ بعيد لهذه الحركة والملاصق قوة جسمانية، ثم انها لاتزال تنفعل عن ذلك المبدأ المفارق وتفعل. ولما كان تأثير ذلك المفارق فى تلك القوة الجسمانية متصلاً ابداً كان مايتبع ذلك التأثير ايضاً متصلاً. واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى، والتأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية، وانما امتنع فى الاجسام احدهذه الثلاثة فقط.

تنبيه : ظن بعضهم ان هذه الحركات تتحرك بالعرض لانها فى اجسام. وهذا خطأ، لان المبدأ الاصلى ليس بجسم ولاحال فى الجسم، وكل ماكان كذلك امتنع ان يكون متحركاً.

اشارة : الاول فرد فلا يكون مبدأ الا لواحد بسيط ، وهو ليس بعرض لان

كل عرض مسبوق بالجوهر والمعلول الاول غير مسبوق بممكن آخر فهو جوهر، و هو ليس بجسم لان كل جسم مركب عن الهيولى والصورة ومسبوق بهما، والمعلول الاول ليس بمركب ولا مسبوق بممكن آخر ولا هيولى، لان الهيولى من حيث هى هى قابلة، والمعلول الاول فاعل لما بعده، والواحد لايكون قابلاً وفاعلاً معاً، ولا صورة لان الصورة مفتقرة فى ذاتها الى الهيولى فتكون مسبوقة بها، والمعلول الاول غير مسبوق بممكن آخر، ولا نفساً لانها انما تفعل بواسطة الآلة، فلاتكون فاعلة الآلة، والمعلول الاول مبدأ لما عداه من الممكنات، فالمعلول الاول اذاً عقل محض.

تنبيه : قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية فكلها و كوكبها كثيرة العدد، فيلزم على الاصول السالفة ان يكون لكل جسم منها كان فلكا محيطاً بالارض موافق المركز اوخارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبها شيئاً هو مبدء حركته المستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب، وان تكون الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها، لا بأن تنخرق لها اجرام الافلاك، ويزيدك فى ذلك بصيرة حال القمر فى حركته المضاعفة و اوجيه وحال عطارد فى اوجه، وانه لوكان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يكن ذلك كذلك، ويعلم انها كلها فى الحركة الشرقية التشبيهية على قياس واحد، وانه لايجوز ان يقال السافل معشوقة الخاص هو مافوقه وانها لما اختلفت فى اوضاعها او مواضعها او حركاتها اختلافاً لازماً امتنع كونها فى طبيعة واحدة بل هى طبائع شتى، وان جمعها كونها بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة، فبقى ان ينظر هل يجوز ان يكون بعضها سبباً قريباً للبعض فى الوجود أم اسبابها تلك الجوهر المفارقة.

هداية : لايجوز ان يكون الحاوى علة لوجود المحوى والا لكان الحاوى متقدماً على وجود المحوى فيكون وجود الحاوى مقارناً لامكان عدم المحوى، ووجود الحاوى مع عدم المحوى هوالخلاء فيكون الخلاء ممكناً لذاته، وقد كان ممتنعا لذاته

هذا خلف، واما ان يكون المحوى علة للحاوى الذى هو اشرف واقوى واعظم منه ففير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن . فان قيل القول بان عدم الخلاء واجب بغيره لازم عليكم ايضاً من وجهين : احدهما ان الحاوى والمحوى جميعاً بحسب اعتبار تقسيمهما غير واجبى الوجود فخلو مكاينهما غير واجب الوجود.

والثانى ان وجود الحاوى والعقل الذى هو علة وجود المحوى معاً، وما مع القبل قبل فالحاوى قبل المحوى . والجواب عن الاول ان الحاوى والمحوى اذا اخذا معاً ممكنتين لم يكن هناك تحدد لشىء ولامكان ان لم يملأ حصل خلاء انما يعرض ما ذكرناه اذا كان محدداً، فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملأ اوغيرمحيط به فيكون خلاء . وعن الثانى ان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يلزم ان يكون ما مع القبل قبل بل بالعلية وما مع العلية ليس بعلة، فما مع القبل بالعلة لايجب ان يكون قبل.

اشارة : لوكان الجسم علة الجسم لكان اما ان يكون علة له بحسب هيولاه وهومحال، لان الهيولى قابل والشى الواحد لايكون قابلاً وفاعلاً معاً، ولا بحسب صورته، لان الصورة الجسمانية انما تفعل فيما يقرب من محلها اولا فاولاً، لان تأثيرها فى البعيد عن محلها لوكان كتاثيرها فى القريب من محلها لم يكن لها اختصاص بذلك المحل، فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية ، اذا ثبت هذا فلوكانت صورة جسمانية علة لجسم لكانت علة او لا لهيولاه ولصورته ، لكن تأثير الصورة الجسمية انما يكون فيما يقرب من محله وذلك على الهيولى من حيث هى هى محال والصورة من حيث هى هى محال، فالصورة الجسمية لاتكون علة للهيولى ولا للصورة ولا للجسم.

هداية وتحصيل : قد ثبت وجود جواهر غير جسمانية، وثبت ان واجب الوجود واحد فما عداه يكون ممكناً ومعلولاً لواجب الوجود ، وثبت ان الاجرام السماوية معلولة لجواهر غير جسمانيه، وثبت ان واجب الوجود لايجوز ان يكون مبدء لاثنين معاً، فوجب ان يكون المعلول الاول جوهراً عقلياً واحداً وان يكون سائر العقول

بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات.

زيادة تحصيل : اما ان يقال انه لايحصل من كل واحد الا واحد ، فيلزم ان لايوجد موجودان الا وأحدهما علة للآخر هذا خلف، او ينتهى الى واحد يصدر عنه موجودان معاً، ولنفرض انه هو المعلول الاول، لكن كل ماكان مصدراً لمعلولين ففيه تركب ففى المعلول الاول تركب، فأما ان يكون ذلك التركب صادراً عن واجب الوجود فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد هذا خلف، او عن ماهيته فتكون ماهيته مركبة وهى صادرة عن واجب الوجود فقد صدر عنه اكثر من واحد هذا خلف، او له من واجب الوجود امر ومن نفسه امر آخر، فاذا ضم من ماله ذاته الى ماله من واجب الوجود حصل كثرة باعتبارها يمكن ان يكون مصدراً لمعلولين معاً وهذا هو الحق، لكن له من ذاته الامكان ومن واجب الوجود الوجود، فهو بما انه ممكن ان يكون مصدر لشيء وبما انه واجب مصدر لشيء آخر، ويجب جعل الاشرف علة للاشرف، والوجوب اشرف من الامكان ، فوجود العقل الاول علة للعقل الثانى ووجوبه علة للنفس وامكانه علة للفلك الاقصى وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهى الى العقل الاخير. ولايلزم ان يستمر ذلك الايجاب الى غير النهاية، لان تلك العقول مختلفة بالماهيات فلعل ماهية العقل الاخير لم تكن صالحة لاقتضاء عقل وفلك اصلاً. وربما قالوا انه بما يعقل من ذاته يكون مبدأ لشيء وبما يعقل الاول يكون مبدأ لشيء آخر. هذا ماقالوه وهو فى نهاية السقوط لوجوه. احدها ان امكانه ان كان موجوداً فاما ان يكون واجباً لذاته فواجب الوجود اكثر من واحد ، لان المفتقر الى الممكن كيف يجب ، وان كان ممكناً فاما ان لايكون له مؤثر وهو محال اويكون له مؤثر وهو واجب الوجود فيكون قد صدر عنه امران: احدهما ذلك الامكان والآخر ذلك الوجود ، وان لم يكن موجوداً استحال جعله علة للفلك الموجود. وثانيها ان الامكانات متساوية وكذا الوجودات، فلو كان الامكان او الوجود علة لشيء لكان كل امكان ووجود علة لذلك الشيء ، فوجب ان يكون امكان كل

شيء ووجوده علة لفلك وعقل، بل يكون امكان الفلك علة لوجوده، فيكون الفلك موجوداً لذاته فلا يكون الممكن ممكنا . وثالثها هب انكم فرعتم العقل والفلك على هاتين الجهتين لكن الفلك ليس موجوداً واحداً بل مجموعاً مركبا من الهيولى والجسمية والصورة والفلكية ومن كل واحد من المقولات التسعة نوع او انواع، فكيف تتوزع هذه الاشياء الكثيرة على الاعتبار الواحد، فان ذلك يقتضى ان يصدر عن الجهة الواحدة اكثر من الواحد. ورابعها لم لايجوز ان يصدر عن كل عقل واحد فقط الى الف مرتبة ثم من هناك يبتدى الترتيب الذي ذكرتم وعلى هذا الوجه لا يمكنكم معرفة عدد هذه العقول . و خامسها الستم اسندتم جميع ما فى عالم الكون والفساد من الصور والموادو الاعراض التى لانهاية لها الى العقل الفعال وقلتم المستند اليه هوالوجود وهو امرواحد والاختلاف انما جاء من الماهيات وهوغيرمعلول ، فلم لم تقولوا ذلك فى واجب الوجود وهوانه يتنوع الوجود الفائض على كل الممكنات، والاختلاف انما جاء من الماهيات .

فاما تقرير الثانى الذى قالوه وهو ان العقل الاول بما يعقل ذاته مبدأ لفلك وبما يعقل الاول مبدأ لعقل فضعيف، لان عقله لذاته وعقله الاول ان كانا هونفس امكانه ووجوده فقد عاد الكلام الاول، وان كانا مغايرين لهما عاد البحث فى كيفية وجودهما . والحق ان هولاء الافاضل انما وقعوا فى هذه الظلمات لاعتقادهم ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد، لكنا بينا ضعف دليلهم فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات، وقد بينا ايضاً أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات فالموثر فى ماهية كل شيء ووجوده هو، الا ان هذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض فلا جرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده ان كان باقياً فمع البقاء وان كان متغيراً فمع التغير، والحوادث العنصرية مشروط بالاتصالات الكوكبية فقوله تعالى « وان شيء الا عندنا خزائنه » اشارة الى ان به ومنه كل ماهية ووجود، وقوله تعالى « وما ننزله الا بقدر معلوم » اشارة الى اشتراط البعض بالبعض. ومما يقوى ما ذكرناه وجوه : احدها ان ماعداه

ممكن والممكن قابل والواحد لايكون قابلاً وفاعلاً . وثانيها ان الامكان محوج اما الى علة غير معينة او الى علة معينة، والاول باطل لان غير المعين لاوجود له فى نفسه، ومالاوجود له فى نفسه امتنع احتياج غيره فى وجوده اليه، فاذاً الامكان محوج الى علة معينة لكن الامكان فى جميع الممكنات واحد ولازم الواحد واحد، فاذا احوج الامكان الى شىء معين فقد احوج كل امكان الى ذلك الشىء لكن لابد من الاعتراف بان امكاناً احوج الى واجب الوجود فيلزم ان يكون كل امكان لكل ممكن محوجاً فى وجوده الى واجب الوجود فالكل به ومنه ، وهو المراد من قوله تعالى « الله نور السموات والارض. وهو اقرب اليه من حبل الوريد » بل هو اقرب من كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها لانه هو الواسطة فى صيرورة كل شىء هوهو، والواسطة اقرب من ذى الواسطة . وثالثها ان ذلك ادخل فى جلال الله تعالى وعظم شأنه على ماقال الله تعالى «ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً».

اشارة : قال فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازماً عن العقل الاخير ولايمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفى فى الاستقرار لزومها ما لم يقرن بها الصورة، واما الصورة فتفيض ايضاً من ذلك العقل، وهى انما تختلف بسبب اختلاف استعدادات الهيولى وبسبب اختلاف تلك الاستعدادات اختلاف التشكلات الكوكبية والاتصالات السماوية، فبهذا الطريق تفيض الاعراض المختلفة والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الذى هو آخر العقول.

ولقائل ان يقول ان قويت الاتصالات الفلكية على افادة الاستعدادات المختلفة لهيولى هذا العالم فلم لاتقوى على افادة الصور والاعراض ؟ فان قلتم المراد من حصول الاستعدادات فيضان العرض المعين عن واهب الصور على المادة السفلية مشروط بحصول الاتصال الكوكبى المعين، وعلى هذا الطريق لايكون شىء من الاتصالات الكوكبية مؤثراً . فنقول فلم لم تقولوا هذا الكلام فى فيض واجب الوجود حتى يكون المبدأ المطلق للمفارقات والمقارنات والعلويات والسفليات هوهو «ولاتدعوا

مع الله الهاً آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له، الحكم واليه ترجعون »

النمط السابع
فى التجريد

تبصرة : النفس الناطقه غنية فى افعالها عن البدن فتكون غنية فى ذاتها عنه .

بيان الاول انها لو عقلت بالآلة البدنية لكان كلما عرض للبدن كلال وجب ان يعرض للقوة العاقلة كلال، وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين يأخذ فى الكلال مع ان القوة العاقلة هناك تأخذ فى الكمال. واما أنه قد لا تكل القوة العاقلة عند كلال البدن فذلك لايدل على ان القوة العاقلة بدينة، لاحتمال ان يكون ذلك لالانها بدينة بل لان استعمالها بتدبير البدن منعها من الادراكات العقلية. وايضاً فلو كان ادراكها بالآلة لما ادركت نفسها ولا آلتها ولا ادراكها لنفسها ولآلتها، لانه ليس بينها وبين هذه الاشياء آلة. واذا ثبت انها فى فعلها غنية عن البدن وجب ان تكون فى ذاتها غنية لان العقل فرع على الذات .

زيادة تبصرة : القوى البدنية تكل عند تكرر الفعل ولا تشعر بالضعف حال شعورها بالقوى كالرائحة الضعيفة اثر القوية ، و العقلية قد تكون بخلاف ماوصف.

زيادة تبصرة : لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل، لانها لو عقلته بعد ان لم تكن عاقلة له لاستدعت بذلك حدوث صورة المعقول فيها وهى حالة فى تلك الآلة والحال فى الحال فى الشيء حال فى الشيء، فالصورة المساوية فى تمام الماهية لتلك الآلة تكون حالة فيها، فيلزم الجمع بين المثلين وهو محال . ولقائل إن يقول قولكم القوة العقلية لو عقلت الآلة بعد ان لم تكن عاقلة له لزم حدوث صورة تلك الآلة فى تلك القوة ممنوع، لان هذا انما يتم اذا ثبت انه لامعنى للتعقل الا نفس تلك الصورة. اما اذا قلنا بان التعقل عبارة عن حالة اضافية تحصل للشاعر بالنسبة الى المشعور به لم يلزم من حدوث التعقل

حدوث الصورة وانتم دللتم على انه لابد فى التعقل من حضور صورة المعقول، لكنكم ما دللتم عن ان التعقل هو نفس تلك الصورة وانه لاحاجة فيه الى تلك الاضافة. سلمنا انه لامعنى للتعقل الا تلك الصورة، لكن تلك الصورة لاتكون مساوية للمعقول من جميع الوجوه، والا لكانت الصورة العقلية من السماء نفس السماء، وذلك لا يقوله عاقل، واذا لم يكن التساوى من جميع الصور حاصلاً لم يلزم من اجتماع الصورتين محال.

اشارة : اذا ثبت استغناء النفس عن البدن فى ذاتها وجب ان لاتموت عند موت البدن ويدل عليه وجهان : الاول ان سبب العدم اما ان يكون عدم السبب او عدم الشرط او وجود الضد، والاول غير حاصل هيهنا لان سبب وجود النفس الناطقة هو الجوهر العقلى الباقى ابداً، والثانى غير حاصل لان النفس غنية فى ذاتها وصفاتها عن البدن، والثالث غير حاصل لان وجود الضد انما يعدم اذا طرأ على محله، والنفس جوهر قائم بالذات لامحل له. والثانى ان كل مايصح عليه الفساد فصحة فساده حاصل قبل فساده وتلك الصحة لابد لها من محل وليس محل تلك الصحة هوهو، لان محل تلك الصحة ممكن الحصول مع حصول الفساد، ووجود الشىء غير ممكن الحصول مع فساده، فذلك المحل شىء آخر فيه يحصل صحة فساده وصحة وجوده وهو المسمى بالمادة، وكل ما صح عليه الفساد فله مادة، ولهذا السبب صح الفساد على الصورة والاعراض. اذا ثبت هذا قلنا لوصح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة من المادة والصورة وبالاخرة تنتهى الى مادة اخيرة فهى غير قابلة للفساد، لكن النفس مجردة فانها قابلة، ومادة الشىء المجرد مجردة فتلك المادة مجردة وكل مجرد فانه عاقل ومعقول فتلك المادة عاقلة ومعقولة فالنفس ليست الا هى فالنفس باقية.

وهم وتنبيه : منهم من زعم ان الجوهر العاقل اذا عقل اشياء اتصل بتلك الصورة العقلية، ومنهم من زعم انه اذا عقل شيئاً فقد اتصل بالعقل الفعال وهو عند اتصاله بالعقل الفعال يتحد به ويصير هو هو. واعلم: ان القول بالاتحاد باطل، لان

حال الاتحاد ان كانا موجودين فهما اثنان لاواحد، وان عدما فليس هناك اتحاد بل حدث ثالث، ولوبقى احدهما وفنى الآخر فالباقى يستحيل أن يكون غير الباقى، فالاتحاد على كل التقديرات باطل، وظهر ان كل مايعقل ذات موجودة يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء فى شيء آخر.

٥ **تنبيه** : الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من الماء وهو التعقل الانفعالى ، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولا الى الصورة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ماتعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً وهو التعقل الفعلى، وكل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل للشيء من ذاته تارة ومن غيره تارة اخرى، وتعقل واجب الوجود يجب ان يكون فعلياً ذاتياً.

١٠ **اشارة** : واجب الوجود يعقل ذاته لانه مجرد عن المادة فتكون له ذاته، وكل مجرد له مجرد فانه يعقله، فاذاً هو يعقل ذاته، وذاته لذاته علة لما بعده فيعقل من ذاته أنه علة لغيره فيعقل غيره، وبهذا الطريق يعقل سائر الاشياء فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً . فان قيل اذا كان واجب الوجود يعقل الاشياء وزعمت أن العاقل لايتحد بالمعقول فهناك صور كثيرة حالة فى ذاته وتلك الصور ممكنة فتكون

١٥ معلولة لذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معاً وهو محال. واعلم أنه لا جواب عنه الا بالتزام أن البسيط يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، وذلك لايتأتى الا بالتزام أن الواحد يصح ان يصدر عنه اكثر من الواحد.

اشارة : ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا، ويتلوه ادراك الجواهر العقلية، اما ادراكها لعللها فباشراق عللها الان

٢٠ العلم بالمعلول لايفيد العلم بالعلة، واما ادراكها لمعلولاتها فمن ذواتها لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول . والمرتبة الثالثة الادراكات النفسانية التى هى نقش و رسم عن طابع عقلى متبدد المبادى المناسب.

اشارة : جميع الجزئيات منتهية فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود وقد

وقد عرفت ان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، فيلزم من علمه بذاته علمه بجميع الجزئيات والتفاصيل، ولكن الشيء الذي يعلم سببه يعلم كلياً ، فالجزئيات باسرها معلومة للاول بوجه كلي، مثل ان يعلم متى انتهى القمر بسيره الى موضع كذا صارت الارض بينه وبين الشمس حائله فيجب أن يصير منخسفاً، فهذا العلم حاصل سواء كان الكسوف حاصلاً اولا يكون.

اشارة : العلم بان الخسوف حاصل الآن ان بقي بعد زوال ذلك الخسوف كان جهلاً، وهو على الله تعالى محال، ولانه لما كان علماً والآن صار جهلاً فقد تغير، وان لم يبق فقد تغير، وقد دللنا على ان التغير في صفات الله تعالى محال. وليس لاحد ان يقول العلم بان العلم حاصل الآن نفس العلم بأنه كان حاصلاً عند انقضائه، لان ذلك باطل ويدل على بطلانه وجوه: احدها انه لو كان احد العلمين نفس الآخر لقام مقامه، لكن العلم بانه غير حاصل الآن لا يمكن ان يحصل عند وجوده والعلم بأنه حاصل الآن لا يمكن ان يحصل عند عدمه، فلما امتنع قيام كل واحد منهما مقام الآخر علمنا اختلافهما. الثاني ان العلم صورة مطابقة ومطابق العدم يستحيل ان يكون هو بعينه مطابق الوجود. الثالث ان من علم ان زيداً سيدخل الدار غدا واستمر على هذا لعلم الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار، ولكن لم يعلم ذلك الانسان ذلك اما لانه أعمى او لانه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار، فانه لا يكفيه ذلك العلم في علمه بان زيداً دخل الدار الآن، فاما اذا حصل له مع ذلك العلم علم آخر بانه جاء الغد يتولد منهما علم ثالث بان زيداً دخل الدار، فثبت ان العلم بأنه سيدخل الدار مغاير لعلمه بأنه الآن قد دخل الدار.

اشارة : قد ذكرنا ان علم الله تعالى علة لوجود المعلول ، فعلم الله بالترتيب الذي هو افضل ترتيب يمكن وقوع الشيء عليه علة لحدوث ذلك الشيء على ذلك الوجه الافضل، فذلك العلم هو العناية.

اشارة : الشيء اما ان يكون خيراً محضاً او الخيرية غالبه فيه او الخيرية

والشرية متساويتان او الشرية غالبة او يكون شراً محضاً. اما القسم الاول فقد وجد، واما الثانى فالحكمة والجود يقتضيان وجوده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير، وذلك مثل خلق النار فان النار لاتكمل معونتها فى تكميل الوجود الا ان تكون بحيث توذى ما يلقاها من اجسام حيوانية، وكذا الاجسام الحيوانية لا يمكن وجودها مع ما فيها من المنافع الكثيرة الا ان تكون بحيث يمكن ان تتأدى احوالها الى ان يحصل لها اعتقاد باطل او عمل فاسد. ولما كان ذلك الشر القليل من لوازم الخير الكثير كان الخير مقصوداً بالذات وذلك الشر مقصوداً بالعرض. فاما الاقسام الباقية الثلاثة ففير موجودة اصلاً والاستقراء يدل عليه. وهيهنا سؤالات: الاول اذ عنيتم ان الشر الغالب غير موجود، وليس كذلك فان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب. جوابه ان مراتب النفوس بحسب العقل والخلق ثلاثة: احدها صاحب العلوم الكثيرة والاخلاق الفاضلة. والثانى الخالى عن العلوم والاخلاق الفاضلة. والثالث الموصوف بالعقايد الباطلة والاخلاق المؤذية. فالقسم الاول صاحب الدرجات. والقسم الثانى صاحب السلامة. والقسم الثالث هو الهالك، ولاشك ان مجموع القسمين الاولين اعم واكثر من القسم الثالث وحده.

فان قلت: اذا كانت السعادة لاتنال الا بالعلم والخلق، وترى ان صاحب العلم الحق والخلق الفاضل اقل كان صاحب السعادة اقل. قلت لا نسلم ان السعادة لاتنال الا بالعلم بل يكفى فى حصولها اعتقاد جازم فى عظمة الله تعالى و جلاله، بل لانشك ان العلوم البرهانية كلما كانت اكثر كانت السعادة اكثر واكمل وابهى. و اما العذاب الحاصل بسبب الف النفس لهذه المحسوسات فهو منقطع، لانه متى طلب هذه المفارقة زال ذلك الالف على ماقيل: طول العهد منس. السوال الثانى مدبر العالم ان قدر على تجريد ذلك الخير الكثير عن ذلك الشر القليل ولم يفعل فقد رضى بذلك الشر، وان لم يقدر فقد عجز. جوابه العجز انما يلزم لو امكن ثم انه لم يقدر عليه، اما اذا كان ممتنعاً فى ذاته لم يلزم العجز. السوال الثالث ان كان يقدر

فلم يحصل العقاب ؛ جوابه حصول ذلك العقاب على تلك الخطيئة من لوازمها كما ان مرض البدن من لوازم النهمة.

اشارة : كل ما لابد منه فى صدور الفعل عن الانسان ان حصل وجب ذلك الصدور، فانه ان لم يجب امكن مع ذلك المجموع ان لايصدر فليفرض تارة صادراً واخرى غير صادر، فتميز وقت الصدور عن وقت اللا صدور، ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن من غير مرجح هذا خلف . واما ان لم يحصل كل ما لابد منه فى الصدور كان الفعل ممتنعاً، اذ لو لم يمتنع فى تلك الحالة ان يصدر ، فحينئذ يكون صدور الفعل غنياً عن ذلك القيد، فلم يكن الخلل واقعاً فيما لابد منه، هذا خلف. واما حديث المدح والذم والعقاب فذلك ايضاً مقدر، فلم يكن اعتراضاً على القدر.

النمط الثامن

فى البهجة والسعادة

أنه قد يغلب على الاوهام العامية ان اللذات القوية هى الحسية وماعداها لذات ضعيفة او خيالات غير حقيقيه، ويدل على فساده وجهان : الاول ان الذ المحسوسات هو المنكوحات والمطعومات، ونحن نرى ان التمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيتركه لما يعتاضه من لذة الغلبة، وقد يترك المطعوم والمنكوح للحشمة فيكون مراعاة الحشمة الذهنك من المطعوم والمنكوح. فاذا اتفق لانسان كريم النفس التعارض بين اللذة الحسية مع الذلة والدناءة والالم الحسى مع العزة فانه يرجح الالم على اللذة، فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر الموت عند توقع لذة الحمد. فظهر ان اللذات الباطنة مستغلبة على اللذات الحسية. وليس ذلك فى العاقل فقط بل و فى العجم من الحيوانات، فان كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه. والراضعة من الحيوانات ربما اصطادت شيئاً ودفعته الى الولد وصبرت على الجوع، وقد تلقى نفسها فى المهلكة عند حمايتها لولدها. فاذا كانت اللذات الباطنة

اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية.

الثانى انه لو لم توجد السعادة الا فى الاكل والشرب والنكاح لكان الحمار اسعد حالاً من الملائكة المقربين، وذلك لايقوله الا الحمار.

تنبيه : اللذة ادراك لما هو خير عند المدرك والالم ادراك لما هو شر عند المدرك، وقديختلف الخير والشر بحسب القياس، فالشر الذى هو عند الشهوة خير هوالمطعم الملائم والملبس الملائم، والذى عندالغضب خير فهوالغلبة، والذى هوعند العقل خير فبعد المفارقه باعتبار القوة النظريه هوالحق وقبل المفارقة باعتبار القوة العملية هوالجميل، وبالجمله فكل لذةفانها تتعلق بامرين بخير وبادراك له من حيث هو كذلك. فان قيل قولكم اللذة ادراك لما هو خير عند المدرك ينتقض بأنا ندرك من الصحة والسلامة ولا نلتذ به، وايضاً فالمريض قد يكره ماينفعه و يلتذ بما يضره. والجواب عن الاول ان المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها فلهذا السبب لا نشعر بمالنا من الصحة تمام الشعور فلا جرم لانلتذبها، وكذلك فان المريض والوصب يجد عند الرجوع الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة. وهذا هو الجواب عن السوال الثانى. ثم اذا أردنا ان نلخص الحد على وجه لايتوجه عليه السوال، قلنا اللذة ادراك لما هو خير عند المدرك حال كونه سالماً فارغاً، فانه اذا لم يكن سالماً فارغاً امكن أن لايشعر. أما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو وأما غير الفارغ فمثل الممتلىء جدا فأنه يعاف الطعام اللذيذ، وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته و شهوته جداً وتأذى بتأخير ماهو الآن يكرهه، وكذلك قد يحضر السبب المولم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت او معوقة كما فى الخدر فلا يتألم به، فاذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الالم.

تنبيه : لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم، وثبت ان الملائم للجوهر العاقل ان تيمثل فيه جلية الحق قدر مايمكنه ان ينال منه بنهاية الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه، وثبت ان الادراك العقلى اشرف من الادراك الحسى،

لان الادراك العقلي خالص الى الكنه والحسي واقف على السطح، والمعقولات غير متناهية والمحسوسات قليلة ، وظاهر ان مدركات القوة العقية اشرف من مدركات القوة الحسية، فوجب ان يكون نسبة اللذة الى اللذة نسبة الادراكين ونسبة المدركين. فان قيل فهذا الادراك حاصل الآن فلم لم تحصل الآن اللذة العظيمة.

وجوابه من وجهين : الاول ان هذه اللذة قد تحصل الآن، فان المنغمسين في تأمل الجبروت المعرضين عن الشواغل الحسية يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء. الثاني انه لما ثبت بالدليل ان هذا الادراك يوجب هذه اللذة علمنا ان عدم هذه اللذة اما ان يكون لعدم القوة الشاعرة النفسانية، وهو باطل لان القوة الشاعرة النفسانية حاصلة، اولوجود مايمنع من حصول هذه اللذة وهذا هو الحق، فان اشتغال النفس بالعقائد الباطلة او بتدبير البدن يمنع من حصول هذه اللذة . اقول الاعتراف بعدم حصول اللذة مع حصول الادراك برهان قاطع على ان اللذة مغايرة للادراك، ولقد كان الشيخ حد اللذة بنفس الادراك، فهذا مناقضة. وايضاً لما ثبت ان الادراك غير اللذة لم يلزم من حصول الادراك بعد الموت حصول لذة، لاحتمال ان يكون كون الادراك مستلزماً للذة مشروطاً بحالة لاتوجد بعد الموت، فلا جرم لاتحصل هذه اللذة .

تنبيه : هذه الشواغل المانعة من ظهور هذه اللذة ان تمكنت كانت النفس بعد المفارقة كالالم متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية، وذلك هو الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة، وهو النار الروحانية التي هي فوق النار الجسمانية .

تنبيه : مراتب الارواح بحسب القوة النظرية اربعة : المقربون وهم الذين تجلت في ارواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وافعاله وصفاته . واصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الاشياء اعتقاداً قوياً تقليدياً. واصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقة والباطلة وهم فريقان : احدهما النفوس

السليمة التى بقيت على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية ، وتكون بحيث اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، و اصابها وجد مبرح مع لذة مبرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهشة . والثانى البله، وهؤلاء اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم و لعلهم لايستغنون عن معاونة جسم يكون آلة لتخيلانهم ، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً، ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذى للعارفين .

واما القسم الرابع فهم الاشقياء الهالكون، وهم الذين اعتقدوا فى الالهيات اعتقادات باطلة واصروا عليها، قالوا وهذا العذاب دائم لانه صار مشتاقاً الى معرفة تلك الحقائق وقد فاتته آلة الطلب فوجب ان يبقى فى العذاب الاليم . وانا اقول: لما ثبت ان النفس تدرك الجزئيات فلا يمتنع ان يحصل لها بعد المفارقة انتقال من نقص الى كمالات . واما مراتب الارواح بحسب القوة العملية فثلاثة : اصحاب الاخلاق الطاهرة وهم السعداء، واصحاب الاخلاق الردية قالوا وعذابهم منقطع، والخالى عن نوعى الاخلاق وهم ايضاً اهل السلامة.

اشارة : من ادرك من نفسه كمالا التذ، واتم الكمالات والادراكات ماللاول، فادراكه التام لما له من كماله التام يوجب الابتهاج التام والعشق التام. فاجل مبتهج بشىء هوالاول بذاته وهو عاشق لذاته معشوق لذاته عشق غيره او لم يعشق ، ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية، وليس ينسب اليه ولا الى خاص اوليائه القدسيين شوق، لان الشوق هو الحالة الحاصلة عند عدم الكمال وذلك فى حق المفارقات محال . والمرتبه الثالثة مرتبة العشاق المشتاقين، فهم من حيث هم عشاق مشتاقون فقد نالوا نيلاً ما فهم يلتذون ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لاصناف منهم اذى، ولما كان الاذى من قبله كان لذيذاً. واجل احوال النفوس البشرية ان تكون عاشقة مشتاقة لاتخلص عن علاقة الشوق. ويتلو من

هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين مرتبتى الربوبية والسافلة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لامفاصل لرقابها المنكوسة. والله اعلم بالصواب.

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

هذا الباب لايقبل الانتخاب لانه فى غاية الحسن ، وماهو محاسن شىء كله حسن ، لكنا نلتقط منه بعض ماهو اطيب.

تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على العبادات هو العابد، والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره هو العارف، وقد يتركب بعض هذا مع بعض.

تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة ياخذها فى الاخرى، وعند العارف رياضة ما لهمه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين مايتجلى له الحق لاينازعه، فيخلص السر الى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس.

اشارة : العارف يريد الحق الاول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ويعبده له فقط، ولانه مستحق للعبادة، ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او لرهبة ، وان كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة.

اشارة : المستحل توسط الحق مرحوم من وجه، فانه لم يطعم لذة البهجة ، فيستطعمها، انما معارفه مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عن ما ورائها ، و

ما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين، فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد از وراراً عنها عاكفين لها عاكفين على غيرها ، كذلك من غض بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بمايليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره، وما تركها الا ليستأجل اضعافها، والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحقة وولى وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده، وان كان مايتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده.

اشارة : اول درجات حركات العارفين هى الارادة، وهى الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال، ثم انه يحتاج الى الرياضة، والرياضة موجهة الى ثلاثة اغراض : الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار و يعين عليه الزهد الحقيقى . و الثانى تطويع النفس الامارة المنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى ، فتصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلى، ويعين عليه اشياء: العبادة المشفوعة بالفكر، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يمر بها من الكلام موقع القبول من الاوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة بليغة و نغمة رخيمة و سمت رشيد . والثالث تلطيف السر للتنبه، ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى تأمر فيه شمائل المعشوق لا سلطان الشهوة.

اشارة : فاذا بلغت الرياضة حداً ماعنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة ، كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسماة عندهم اوقاتاً ، و كل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه، ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض، ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جناب القدس، فيكاد يرى الحق فى كل شىء ، ولعله الى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالت الرياضة

لم تستفزه غاشية وهدى التلبيس فيه ، ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً، ويحصل له مفارقة مستقرة كانها صحة مستمرة ويستمع فيها ببهجته،فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفاً، ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به، فاذا تغلغل فى هذه المفارقة قل ظهوره فكان وهو غائب حاضراً وهو ظاعن مقيماً، ولعله الى هذا الحد انما تتسنى له هذه المفارقة احياناً ثم يتدرج الى ان تكون له متى شاء،ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبرة وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تفريح من عالم الزور الى عالم الحق مستقر، ويحتف حوله الغافلون، ثم اذا وصل الى النيل صار سره مرآة مجلوة فحاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق ،فكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً، ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ فمن حيث حيث هى لا حظة وهناك يحق الوصول.

تنبيه : الالتفات الى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداد بما طوع من النفس عجز، والتبجج بزينة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه، والاقبال بالكلية على الحق خلاص.

تنبيه : العرفان مبتدىء من تفريق ونقض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف.

تنبيه : من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. وهناك درجات ليست اقل مما ذكرنا آثرنا فيها الاختصار، فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال منها غير الخيال. ومن احب ان يعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشافهة بعين المشاهدة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر.

اشارة : جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا

واحد بعد واحد، فلذلك كان مايشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه فيلتهم نفسه ، لعلها لاتناسبه، و كل ميسر لما خلق له.

النمط العاشر

فى اسرار الآيات وفيه خمس مسائل

المسئلة الاولى : لايمتنع ان يمسك العارف من الغذاء مدة طويله و يدل عليه وجهان اجماليان ووجه تفصيلى: فالاول ان البدن قد يبقى وقت المرض اياماً كثيرة بدون الغذاء. الثانى ان مشغول القلب بخوف شديد او هم عظيم قد تمر به الايام و لايتذكر الغذاء ، و اما التفصيلى فهو ان النفس اذا اشتد انجذابها الى العالم العقلى صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن، فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس النباتية، وكان الواقع من التحلل هيهنا دون الواقع فى المرض، وكيف لا والمرض الحار مسقط للقوة وتتحلل بحرارته اجزاء المادة، وكثرة حركاته مضعفة للقوة محللة للمادة. اما هيهنا فهذه الحالة مقوية للقوة غير محللة للحرارة، وسكونه البدنى يقوى القوة ولايحلل المادة، فالعارف أولى بعدم الحاجة الى الغذاء.

المسئلة الثانية : قد يطيق العارف فعلاً او تحريكاً يخرج عن وسع مثله، و السبب فيه ان الانسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة ثم يعرض لنفسه خوف او حزن فيعجز عنه، وقد يعرض له هيئة مقوية فيقدر على اضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله كما يعرض له فى الغضب او المنافسة او الانتشار المعتدل او الفرح المطرب، فلا عجب لو عنت للعارف هذه كما يعرض عند الفرح او غشيته عزة ، كما تغشى عند المنافسة فازدادت قوته، بل هذا يكون اعظم مما يكون عن الطرب والغضب، وكيف لاو ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة.

المسئلة الثالثة : العارف قد يخبر عن الغيب ويدل على امكانه وجوه اجمالية: احدها لما راينا الانسان قد يعرف الغيب حال المنام لم يبعد ان يقع مثله حال اليقظة. وثانيها حصول ذلك الجمع فى اليقظة كالعمياء التى حكى ابو البركات البغدادى حالها.

وثالثها انا قد دللنا على ان الحوادث الارضية مستندة الى الحركات السماوية المستندة الى النفس التى هى عالمة بالكليات والجزئيات، فتلك النفس هى السبب لهذه الحوادث الارضية، فيلزم من علمها بذاتها علمها بجميع هذه الحوادث، لما ثبت ان العلم بالسبب يقتضى العلم بالمسبب، ثم دللنا على ان النفس الناطقة جوهر مجرد لها ان تنتقش بما فى العالم النفسانى من النفس بحسب الاستعداد وزوال الحائل، فلا يبعد ان يكون بعض الغيب ينتقش فيه من ذلك العالم.

المسئلة الرابعة : فى سبب الرؤيا اذا طفئت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبيرها فى تلك الساعة اتصلت بعالم القدس، فادركت اموراً مما هناك وركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لتلك المعانى، ثم وردت تلك الصور على الحس المشترك فصارت مرئية . اما انها وقت الخلاص عن تدبير الحواس الظاهرة ثم اتصلت بذلك العالم فلانه شديد الشبه بالارواح السماوية، والجنسية علة الضم . واما انها لما ادركت اموراً مما فى ذلك العالم ثم ركبت القوة المتخيلة صوراً مناسبة لها فلان هذه القوة جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشىء الى شبهه او ضده، ولو لم تكن كذلك لما انتفعنا بها فى الانتقالات الفكرية. واما ان تلك الصور لما وردت على الحس المشترك صارت مرئية فلانه لامعنى للاحساس الا تلك الصور المنطبعة، فيه فسواء وردت من الداخل او الخارج وجب ان لا يتفاوت الحال، وانما لم يحصل هذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة اوجه: احدها ان اشتغال النفس بتدبير الحواس الظاهرة يعوقها عن الاتصال بعالم الغيب، فان القوى النفسانية متنازعة فاذا هاج الغضب وقفت الشهوة وبالضد، واذا تجرد الباطن لعلة شغل عن الحس الظاهر فكاد لايسمع ولايرى وبالضد، وحال النوم لم تشتغل النفس الحاضرة فلاجرم قدرت على الاتصال بعالم القدس. الثانى ان النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوة المتخيلة فيصير ذلك مانعاً للمتخيلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم، فانها لا تستخدم المتخيلة اما لان انجذابها الى عالم الغيب يمنعها من استخدام المتخيلة، أولان

اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذلك من الاستخدام، لما ذكرنا ان هذه القوى النفسانية متنازعة . الثالث ان لوح الحس المشترك وقت اليقظة مشغول بالصور الواردة عليه من الخارج، فلا يتسع للصور الواردة علية من الداخل بخلاف وقت النوم فانه خال عن الصور الخارجية، فلاجرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة .

البحث الثاني : هذه المشاهدة قد تحصل ايضاً وقت اليقظة وذلك على وجوه: احدها ان قوما من المرضى والمرورين قد يشاهدون الصور المحسوسة حاضرة مع انها غير موجودة فى الخارج ، اذ لو كانت موجودة فى الخارج لشاهدها كل من كان سليم الحس فاذاً يدركها بسبب باطن، وسببه ان اشتغال النفس بتدبير البدن ودفع العلة منعها عن تقويم القوة المتخيلة، فلما تخلصت المتخيلة عن قهر النفس قويت على تركيب الصور و عاقت الحس المشترك عن قبول الصور الواردة عليه من الخارج، فارتسمت الصور التى ركبتها المتخيلة فيه فصارت محسوسة . الثانى ان الانبياء و الاولياء قد يتفق لهم ذلك ايضاً، والسبب فيه ان نفوسهم قوية مستعلية لا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بعالم الغيب، فلا يبعد ان يقع لها ذلك الاتصال وقت اليقظة وتحصل الحالة المذكورة فترى الصورة وتسمع الكلام المنظوم . الثالث انه قد يستعين بعض الناس بافعال يعرض منهما للحس حيرة و للخيال وقفة فتستعد النفس لتلقى الغيب، ولما وجه الوهم الى غرض معين يخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة بمعرفة فزع هو الى شد حثيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق باشياء ، و الحاضرون يضبطونه و يبنون على ذلك الكلام مصالحهم . و مثل مايشتغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه. وهذه الاعمال انما تؤثر غالباً فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب كالبله من الصبيان. وربما اعان عليها الايهام لمسيس الجن وكل مافيه تحيير وتدهيش ، فاذا قويت هذه الحالة لم يبعد ان تتخلص النفس الى عالم الغيب وتحصل مشاهدة الصورة

وسماع الكلام على الوجه المذكور.

البحث الثالث : هذا الاثر الروحانى السانح للنفس حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له فى الخيال اثر، وقد يكون قوياً الا ان الخيال يمعن فى الانتقال فلاينتفع به، وقد يبقى ذلك اما لان الادراك كان قوياً جداً والنفس عند ذلك الاتصال كانت صافية خالية عن الكدورات البدنية والصور النفسانية، فارتسمت تلك الصور ارتساماً قوياً، او لان النفس كانت مهتمة بادراك ذلك المعنى فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطاً قوياً ومنعت القوة المتخيلة من التشويش بالانتقالات، فما كان من ذلك الاثر قوياً جلياً مضبوطاً فان كان فى حال اليقظة فهو وحى اوالهام اوهتاف، وان كان فى حال النوم فهو الحلم الذى لايحتاج الى التعبير، وما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته يحتاج الى التأويل او الى التعبير.

المسئلة الخامسة : لايبعد اتيان العارف بما يخرق العادة فى الامور السفلية، وذلك لان الاجرام السفلية قابلة لهذه الصفات، والنفس الناطقة ليست بجسم ولاحالة فى الجسم، فاذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير فى هذا البدن لايبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم العنصرى لاسيما على قولنا النفوس الناطقة مختلفة بالماهية، فلا يبعد ان تكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى تلك القدرة، ومما يبين ان تاثير النفس خارج البدن لابواسطة الآلات الجسمانية جائز وجوه : الاول ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار . والثانى ان توهم المرض كثيراً ما يجلب المرض وبالضد . والثالث ان الاصابة بالعين من هذا الباب . اذا عرفت هذا، فنقول : صاحب هذه النفس القوية ان كان خيراً رشيداً فهو ذ ومعجزة من الانبياء وكرامة من الاولياء، وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الامر الاقصى، وان كان شريراً واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة فلا يلحق شأو الازكياء.

البحث الرابع : مبدأ حدوث الحوادث الغريبة فى هذا العالم ان كان هيئة نفسانية فهو المعجزات والكرامات والسحر، وان كان شيئاً من خواص الاجسام العنصرية فهو النير نجات وان، كان لابد فيها من تمزيج قوى سماوية فعالة لقوى منفعلة ارضية فهو الطلسمات.

واعلم ان فى هذه الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى المنفعلة السافلة اجتماعات على غرائب. والله الموفق .